

**A Realidade do Tempo – uma análise de *Durée et Simultanéité* de
Henri Bergson**

Ana Isabel Paisana Gil

**Dissertação
de Mestrado em Filosofia Geral**

Março, 2015

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção
do grau de Mestre em Filosofia Geral realizada sob a orientação científica de
Professora Doutora Marta Mendonça

AGRADECIMENTOS

Agradeço sinceramente à Professora Doutora Marta Mendonça pela paciência que teve sendo minha orientadora, tendo de rever os meus erros e que me ajudou sempre que necessário a clarificar as minhas ideias. Agradeço a disponibilidade que revelou mesmo quando o seu tempo era pouco. Não foram poucas as horas dispensadas para rever, organizar e ouvir as ideias que tinha pensado para a realização do trabalho. Também gostaria de lhe agradecer por me incentivar no meu trabalho e me ajudar a manter motivada a continuar a progredir. Agradeço-lhe todas as suas sugestões, sem a sua ajuda e orientação este trabalho não teria sido possível.

Um agradecimento especial ao Professor Doutor Mário Jorge por me ajudar a encontrar as referências necessárias em Heidegger e Husserl.

Um obrigado à Professora Doutora Vanessa Boutefeu por me ajudar a rever a parte em inglês.

Agradeço também aos meus amigos que me apoiaram e incentivaram a continuar o meu trabalho não só na realização desta tese mas ao longo dos anos de estudo. Um obrigado pelo apoio nos meus momentos de angústia e de dúvida.

Agradeço também à minha família, principalmente aos meus pais, por todo o apoio que me deram desde o início. Sem o apoio deles não teria tido a hipótese de continuar a desenvolver o meu gosto pela filosofia nem poderia ter chegado até aqui.

A REALIDADE DO TEMPO – UMA ANÁLISE DE *DURÉE ET SIMULTANÉITÉ* DE HENRI BERGSON

ANA GIL

RESUMO

PALAVRAS-CHAVE: Bergson, duração, espaço, eternidade, instante, pluralidade de tempos, simultaneidade, sucessão, tempo

Este trabalho aborda a questão da realidade do tempo na obra *Durée et Simultanéité* de Henri Bergson. Primeiramente, explicita-se o sentido dos termos necessários para uma compreensão da natureza do tempo: “duração”, “memória”, “virtual”, “real”, “sucessão” e “simultaneidade”. O objectivo desta análise é compreender de que forma se relacionam estes conceitos e em que sentido a consciência do tempo pode tomar-se como raiz da constituição temporal. A abordagem destes conceitos conduz também à problemática da multiplicidade de tempos, que é inicialmente discutida em relação aos termos previamente referidos. Seguidamente, estabelece-se a relação entre o temporal e o intemporal, considerando de que forma surge a ideia de eternidade numa realidade que é essencialmente temporal. Neste ponto, considera-se a visão de duração como privação de eternidade e a questão de se é possível e como é possível uma consciência universal. O último tópico abordado no trabalho diz respeito à unicidade do tempo. O estudo da realidade no tempo partiu da distinção entre o tempo real e o tempo espacializado. Posteriormente, observámos, através da consideração das relações eu-outro, em que sentido se pode falar de um único tempo. Com a pretensão de chegar à hipótese de um único tempo vivido clarificámos o problema da multiplicidade de tempos. Por último, considerámos a possibilidade de um mundo sem consciência.

**THE REALITY OF TIME – AN ANALISYS ON *DURÉE ET SIMULTANÉITÉ*
BY HENRI BERGSON**

ANA GIL

ABSTRACT

KEYWORDS: Bergson, duration, eternity, instant, plurality of times, simultaneity, space, succession, time

This paper deals with the issue of the reality of time in Henri Bergson's work *Durée et Simultanéité*. Firstly, the meaning is explained of the terms necessary to understand the nature of time: "duration", "memory", "virtual", "real", "succession" and "simultaneity". The purpose of this analysis is to understand how these concepts relate to each other, as well as how the consciousness of time can be taken to be the root of temporal constitution. Dealing with these concepts also leads to the problematic regarding the multiplicity of times, which is initially discussed in relation to the terms mentioned above. Afterwards, the relation between the temporal and the intemporal is established, while taking into consideration how the idea of eternity emerges from an essentially temporal reality. At this point, the view of duration as a privation of eternity is considered along with the question of if and how a universal consciousness is possible. The final topic addressed in the paper concerns the uniqueness of time. The study of reality in time comes from the distinction between real time and space-time. After that, we observe, through a consideration of the I-Other relationship, in what sense we can talk about one single instance of time. With the goal of arriving at that one hypothetical lived-in time, we then clarify the problem of the multiplicity of times. Lastly, we consider the possibility of a world without consciousness.

Alice: How long is forever?

White Rabbit: Sometimes, just one second.

Lewis Carroll, *Alice in Wonderland*

ÍNDICE

Introdução.....	1
Capítulo I : A natureza do tempo segundo Bergson.....	8
I.1. O conceito de duração.....	9
I.2. A duração e o conceito de memória.....	14
I.3. Sobre o conceito de virtual.....	26
I.4. Pluralidade de tempos : simultaneidade e sucessão.....	33
Capítulo II: Tempo e eternidade.....	36
II.1. Duração e privação de eternidade.....	38
II.2. Eternidade e consciência.....	42
Capítulo III: A unidade do tempo.....	51
III.1. O tempo e o espaço.....	52
III.2. Sobre as relações eu-outro e o surgimento de um único tempo.....	61
III.3. Ser e duração.....	69
Conclusão.....	72
Bibliografia.....	75

LISTA DE ABREVIATURAS

DS - Bergson, H., *Durée et Simultanéité: À propos de la théorie d'Einstein*, Paris, Libraire Félix Alcan, 1926.

PV - Ansell Pearson, K., *Philosophy and the Adventure of the Virtual: Bergson and the Time of Life*, London, Routledge, 2002.

TT - Guerlac, S., *Thinking in Time: An Introduction to Henri Bergson*, Ithaca, Cornell University Press, 2006.

OT - Grimaldi, N., *Ontologie du temps : l'attente et le rupture*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

INTRODUÇÃO

A questão sobre que se debruça este trabalho é o tempo, mais especificamente a realidade do tempo. Ao abordar o tempo da perspectiva da sua “realidade”, pretende-se compreender de que forma ele é uma estrutura daquilo que entendemos por real: de que forma constitui a nossa vida ou a que nos referimos quando nos referimos ao “tempo”, o que é o tempo da vida, ou o que é estar, ou ser, no tempo.

Para esta análise vamos tentar compreender o pensamento de Henri Bergson, concretamente o apresentado no seu livro *Durée et Simultanéité*. Sendo certo que o livro em questão, escrito a propósito da Teoria da Relatividade de Einstein, trata de inúmeras questões matemáticas e físicas, no trabalho abordaremos apenas as que se referem directamente à natureza do tempo.

Bergson é um filósofo francês contemporâneo que viveu entre os meados do séc. XIX e meados do séc. XX (1859 – 1941). Das suas obras mais importantes destacam-se o *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) e *Matière et Mémoire* (1896), nas quais o autor começa a desenvolver alguns dos seus conceitos mais importantes tais como “duração”, “memória” e “liberdade”. Bergson não só abordou estes conceitos de uma perspectiva nova, como desenvolveu uma filosofia que ressalta a importância da união da matéria e da mente e do próprio ser. Há que observar, no entanto, que o autor nunca pretendeu abdicar da realidade exterior: a relação entre nós e o mundo existe, isto é, o nosso ser está em relação com o mundo, não havendo uma independência total da mente, ou espírito, relativamente à matéria ou da matéria relativamente à mente. Esta relação possui grande relevância em toda a filosofia de Bergson. Veremos também que é esta relação que permite a compreensão de como há a passagem do tempo interior ao tempo das coisas, pois, mesmo que o autor nos incentive a pensar em termos de tempo, em termos de duração, em termos de consciência, nunca tratou o exterior, ou o espaço, como algo que não nos diz respeito.

O objectivo de *Durée et Simultanéité* (1922) era explorar a perspectiva filosófica implicada na Teoria da Relatividade de Einstein, isto é, procurava introduzir componentes metafísicas numa teoria física. Bergson queria mostrar que não é possível eliminar a ideia de sistema privilegiado, precisamente porque uma multiplicidade de

tempos implica um único tempo. Contudo, o livro foi objecto de muitas controvérsias, e foi recebido como uma crítica ao desenvolvimento da ciência e das novas teorias físicas, que naquela época eram objecto de grandes desenvolvimentos. Bergson foi acusado de não compreender a Teoria da Relatividade e foi alvo de críticas por rejeitar a física, de tal modo que quis retirar o livro de circulação. A controvérsia mantém-se ainda hoje entre aqueles que acham que Bergson rejeita a física e simplesmente não compreende o que está em causa na teoria da relatividade, e aqueles que pensam que Bergson introduziu uma nova forma de pensar com a sua intervenção subtil na teoria de Einstein.¹

A obra está dividida em seis capítulos, a que se acrescentaram três apêndices na segunda edição, que tiveram o objectivo de esclarecer algumas das críticas feitas à obra. O itinerário seguido no livro é o seguinte: a obra começa por abordar o que Bergson designa como “relatividade unilateral”, fazendo uma análise da experiência Michelson-Morley e ocupando-se da dilatação do tempo e da deslocação de simultaneidade, levando a cabo uma análise físico-matemática. Passa depois a considerar a “relatividade completa”, tratando da questão do movimento relativo e absoluto, da reciprocidade de movimento e começando a abordar a questão dos sistemas de referência. No terceiro capítulo ocupa-se da natureza do tempo. É neste capítulo que introduz o problema da duração, da memória e da consciência. Isto é, de como é necessário pensar em termos não exclusivamente físicos, inserindo novos conceitos na compreensão da temporalidade. Seguidamente, é abordada a questão da pluralidade de tempos: de como existe uma compatibilidade com um único tempo e de que forma são tratados na Teoria da Relatividade. O capítulo cinco é uma análise ao triplo efeito de dissociação na “figura da luz”: efeito transversal, efeito longitudinal e efeito transversal-longitudinal. Por último, é abordada a questão do espaço a quatro dimensões: como surge a ideia de uma quarta dimensão e como o tempo aparece como dimensão do espaço. Neste trabalho focar-nos-emos principalmente no terceiro capítulo, pois é aquele em que se inicia a problemática relativa ao tempo e à sua natureza e se evidencia o surgimento de uma nova abordagem que aparece como decisiva para a compreensão da realidade como estruturalmente temporal.

¹ Sobre esta controvérsia vide TT, pp. 12 e 13.

Para compreender a natureza da análise desenvolvida nesta obra, é interessante destacar que, ainda que ele não o diga, Bergson parece ocupar um lugar intermédio, por assim dizer, entre Espinosa e Kant. Isto é, o seu modo de pensar e a sua visão oscila entre o que poderia ser considerado espinosista e kantiano sem, no entanto, poder identificar-se como defensor, ou seguidor, de nenhum destes autores. Sem entrar em análises de pormenor, e sem pretender identificá-lo mais com um do que com outro, consideremos apenas como se manifesta em Bergson esta posição intermédia entre autores tão distintos, e pelo menos à primeira vista difíceis de conciliar.

O primeiro ponto de proximidade que se pode identificar relativamente a Kant diz respeito à metafísica natural: tal como, para Kant, a metafísica não é algo que se acrescente, mas pelo contrário faz parte do Homem, é constitutiva do seu ser, também em Bergson é possível identificar uma leitura semelhante ao afirmar que há uma metafísica inevitável.²

Que importância tem esta semelhança com Kant no pensamento de Bergson? Além de estudar os filósofos, Bergson interessou-se também muito pela ciência³. Em seu entender, os dois tipos de conhecimento são essenciais e devia haver uma união entre eles. Por isso o autor se debruçou sobre o tempo a propósito da Teoria da Relatividade: detectava na ciência muitas vezes a falta de filosofia. Isso explica em grande parte as críticas de que foi alvo: apesar de ter sido criticado por não compreender a Teoria da Relatividade, a verdade é que houve sobretudo uma falta de compreensão por parte dos críticos do objectivo de Bergson ao abordá-la. O interesse não residia propriamente numa crítica à teoria, mas mais precisamente numa denúncia do que lhe faltava, a metafísica.⁴ Mais, o que estava em causa não era declarar que a teoria estava errada mas sim que ia desembocar no oposto do que queria demonstrar, isto é, que ao sustentar uma multiplicidade de tempos não prova que há uma pluralidade mas sim uma unidade, um único tempo.

² Vide DS, p.82. Vide também Pearson, quando distingue a metafísica do conhecimento de Kant daquela que seria a metafísica inevitável de Bergson, vide PV p. 121.

³ Vide, por exemplo, alguns dos seus desacordos com Spencer e as discussões sobre a segunda lei da termodinâmica, TT, pp. 27 -30 e pp. 31 e 32, respectivamente.

⁴ Bergson alude à importância de introduzir uma metafísica nos conteúdos da física, como forma de distinguir as visões reais das visões “fantasmagóricas”. Vide DS, p.189. No Posfácio à tradução inglesa do seu texto, Deleuze observa igualmente que o que Bergson pretende fazer é introduzir uma metafísica onde há falta dela. Vide Deleuze, G., *Bergsonism*, Zone Books, New York, 1991, p. 116.

Regressando à posição de Bergson, o que o aproxima de Espinosa é a questão da imanência. No entanto, esta aproximação não se faz através de um Deus imanente, mas sim de um Todo imanente, ou pela imanência do virtual.⁵ Não cabe neste trabalho tratar nem a visão kantiana nem a visão espinosista; no entanto, não deixa de ser interessante notar como o autor oscilou entre filosofias tão distintas, conseguindo consolidar os seus argumentos e fazer valer as suas ideias.

No sentido de enquadrar adequadamente o pensamento de Bergson, há que referir outro tópico que se poderia considerar polémico, e que diz respeito ao seu empirismo. Não se pretende discutir a questão de se Bergson é ou não empirista, mas alguns comentadores⁶ parecem tratar com demasiada facilidade a faceta empirista de Bergson, sem considerar que nem sempre o autor parece defender teses empiristas. Consideraremos apenas algumas das razões pelas quais podemos reconhecer um certo empirismo em Bergson, bem como outras que mostram que não é tão clara esta aproximação ao empirismo.

Ora, uma das razões que nos pode levar a ver o autor como empirista diz respeito à sua concepção do corpo como centro de acção.⁷ Sucintamente, podemos dizer que o corpo funciona como centro de acção, pois é através deste que temos uma aprendizagem do exterior, isto é, é a partir do corpo que reagimos ao movimento exterior. Não nos limitamos a agir por reflexo, o corpo é centro da acção, o que significa que não é propriamente acção mas que nos permite escolher a acção, escolher o movimento com o qual respondemos a um movimento exterior. Assim, pode dizer-se que há, de certa forma, uma construção empírica do exterior, há uma experiência do nosso corpo à qual ele irá reagir de cada vez. Poderá dizer-se que existe uma complexidade no nosso ser que não pode ser adequada à previsibilidade apenas do biológico, por exemplo. Há de cada vez uma nova situação à qual haverá uma reacção diferente por parte do nosso corpo.

Provavelmente a razão mais forte para ligar Bergson ao empirismo diz respeito ao indeterminismo que, de alguma forma, o autor defende. Ao rejeitar a hipótese de um mundo já feito, de uma linha temporal já construída, como veremos, ou de

⁵ Também Deleuze aproxima Bergson de Espinosa a respeito da *natura naturante* e da *natura naturada*, vide Deleuze, *Le Bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, p.94. Posteriormente, sempre que for citada a obra será esta a referência.

⁶ É o caso de Pearson, por exemplo; vide PV, *passim*.

⁷ Vide TT, p.113.

acontecimentos determinados, o autor parece manifestar alguma tendência para acolher um certo indeterminismo. Isto significa que não há forma de determinar o que está por vir, que os acontecimentos futuros não podem ser previstos, que o todo é um todo em aberto. Ora, o problema é: que relação há entre este indeterminismo e o empirismo? Será que só os dados da experiência nos impedem de alcançar alguma verdade? Mas a simples afirmação de uma indeterminação do que está para vir não implica automaticamente empirismo. Esta indeterminação pode precisamente levar ao oposto, isto é, pensar que há um “em aberto” no ser pode significar que há uma dimensão de realidade no próprio agir. Simplesmente o ser humano é demasiado complexo para poder ser previsto quer biologicamente quer matematicamente, ou seja, as suas acções não podem ser calculadas. Assim, podemos ver que já não temos uma dúvida a respeito do real que nos aparece, aquilo no qual nos orientamos, ou no a vir, mas tornou-se antes uma questão do próprio desenvolvimento do ser.⁸

Deixando de parte estas considerações sobre o autor, voltemos o foco para o que vai ser tratado neste trabalho. O trabalho está dividido em três partes. Uma primeira, destinada à compreensão dos termos que Bergson utiliza, pretende ser uma introdução conceptual ao autor que permita compreender de que estamos efectivamente a tratar ao falar de tempo. Pretendemos compreender o que se entende por tempo, quais as suas componentes, como se introduz e se pode formular, segundo o autor, a própria questão do tempo. Analisaremos também de que forma surge a hipótese de uma pluralidade de tempos, em que se baseia essa hipótese e a que pode corresponder esta multiplicidade. Assim, analisaremos conceitos como “duração”, “memória”, “simultaneidade”, “sucessão”, “real”, “virtual” e “actual”. A análise destes conceitos ajudar-nos-á não só a introduzir a problemática em causa, como também a compreender a estrutura temporal, tal como Bergson a formula. Por um lado, será importante compreender a função da memória e como se relaciona com o conceito de duração, as relações entre passado e presente e o que está em causa em cada um deles, bem como a função da consciência, de forma a captar o que Bergson entende por tempo e de que forma se conjugam as diferentes componentes temporais, de tal modo que nos afectam a nós e à própria consciência que temos da realidade. Será importante compreender também o que

⁸ Estes dois exemplos não bastam para determinar se há efectivamente ou não empirismo em Bergson; não cabe neste trabalho pronunciar-se sobre este ponto; pretendeu-se apenas contextualizar um pouco as ideias do autor de forma a enquadrar o sentido e o alcance da sua análise do tempo.

significa falar de duração e como se conjuga tanto com o conceito de memória como com o de consciência. Além disso, analisaremos o conceito de “virtual”: veremos o que significa falar de “virtual”, qual a sua relação com o conceito de “possível” e, conseqüentemente, qual a relação que possui com o “real” e com o “actual”. A pluralidade de conceitos aqui referidos permitirá abordar uma mesma questão de diferentes perspectivas, as quais serão vistas através dos conceitos de simultaneidade e de sucessão. Esta análise é importante, dado que muitas vezes encontramos aquilo que nos podem parecer contradições em algumas das formulações dos conceitos e nas relações dos mesmos, e esta clarificação dos termos evita que confundamos o que o autor está a tentar efectivamente mostrar-nos.

Numa segunda parte, iremos considerar o tempo e a eternidade, tentando compreender como surge a noção de eternidade em Bergson e como se inscreve o que é considerado o “não-temporal” na tese geral do autor. À partida, Bergson rejeita a ideia de que o ser possa ser adequadamente descrito como estando privado de eternidade, por considerar que é uma descrição negativa ou privativa e o ser é uma realidade positiva. Por isso, surge a necessidade de compreender a que corresponde o eterno e como podemos caracterizar a eternidade, e se pode ser vista, ao analisar o tempo, como algo de positivo e primeiro. Veremos de que forma a duração surge como algo mais do que privação, sendo certo que o tempo expressa a obrigação que temos de viver. Para compreender o âmbito em que Bergson trata a questão da eternidade, será importante considerar qual poderia ser o ponto de vista do eterno: isto é, se pode haver uma consciência que tenha esse ponto de vista e como se pode considerar a sua existência quando falamos de uma realidade temporal. Assim, tentaremos compreender qual a relação entre duração e eternidade e o que pode resultar dessa relação.

Por último, passaremos à compreensão de como há verdadeiramente uma realidade no tempo. Isto é, de que forma se pode dizer que o tempo é constitutivo, no fundo, de como há uma autêntica ontologia do tempo, um ser do tempo. Assim, nesta última parte, veremos como há um “pensar no tempo” e não um pensar em termos de espaço, tal como pode haver um único tempo ou a unicidade de tempos, como surge a unidade do tempo real. Para isso será importante compreender a distinção entre “tempo” e “espaço”, ou seja, de que forma tendemos a espacializar o tempo e como essa concepção é incorrecta. Posteriormente, teremos de compreender que não há um

fechamento do si em si e como há uma coexistência de diferentes durações. Assim, recorrendo às relações eu-outro, veremos que há um plano comum e um único tempo. Uma outra questão a ser tratada prende-se com a compreensão do significado do próprio ser como duração. Trata-se de compreender em que sentido o ser é constituído no seu próprio acesso. Como há um ser na própria representação e o que seria a possibilidade de um mundo sem consciência. Como se dá a passagem do tempo interior ao tempo exterior? Como pode o tempo interior ser o tempo real? Como pode haver uma união de vários tempos e um único tempo real? É a este tipo de questões que pretendemos responder para encontrar resposta para a questão do tempo como constitutivo de realidade.

CAPÍTULO I: A NATUREZA DO TEMPO SEGUNDO BERGSON

Nesta primeira parte do trabalho pretende-se explorar a posição de Bergson sobre a natureza do tempo e sobre a sua importância. Ainda que o trabalho esteja centrado em *Durée et Simultanéité*, há um elenco vasto de conceitos que o autor utiliza, que não podem deixar de ser examinados para a compreensão e para uma adequada análise do tema em causa.

Consideremos primeiro, em linhas gerais, como surge a questão do tempo em Bergson. Em seu entender, havia algo de errado em pensar o tempo como integrado no espaço. Essa espacialização, ou tendência a especializar o tempo, retirava-lhe a sua própria substância. Daí a necessidade de pensar o tempo como algo concreto, como uma força, algo ainda por fazer, já que a representação do tempo se subordinara sempre à representação do espaço. Ou seja, Bergson propõe-se pensar em termos de tempo em vez de pensar em termos de espaço, o qual significa pensar primeiramente o tempo. Surgem assim as questões: o que significa considerar o tempo como substância? O que significa pensar primeiramente em termos de tempo? Ou até, o que é representar tempo sem espaço? Estas perguntas serão consideradas ao longo do trabalho. Para já, é de salientar a dificuldade, e a estranheza que resulta de tentar representar um tempo independente do espaço, ainda que seja precisamente a necessidade de pensar deste modo que nos permite ver o tempo como substância.⁹ Esta possibilidade, apesar da sua dificuldade, é também o que nos permite compreender o que está em causa quando Bergson se refere ao tempo real.

Bergson começa por observar que há uma representação do tempo que tem de ser separada da representação do espaço. O que por seu lado significa diferenciar o tempo real de uma representação exterior. Assim, o tempo real é-nos apresentado como um tempo interior, o tempo que se desenvolve em cada um com fluidez, a *duração*. Este conceito assume em Bergson um sentido específico e tem de ser pensado positivamente, sentido que é importante explorar para aprofundar o significado de tempo real e a sua relação com o conceito de duração.

⁹ Vide TT, p.3.

I.1. O CONCEITO DE DURAÇÃO

O conceito de duração em Bergson está associado à experiência interior, isto é, a duração não diz respeito a um intervalo de tempo exterior, diz antes respeito ao tempo da vida interior de cada um. Atentemos no seguinte excerto:

Il n'est pas douteux que notre conscience se sente durer (...) ainsi, notre durée et une certaine participation sentie, vécue, de notre entourage matériel à cette durée intérieure sont des faits d'expérience.¹⁰

Neste excerto Bergson associa a duração interior à consciência. A nossa duração corresponde à própria consciência que temos de nós como seres temporais. Isto é, o nosso tempo interior é a manifestação consciente de um tempo a viver, ao qual corresponde a nossa duração. Desde já, é possível também compreender que, ainda que haja uma relação do tempo interior à consciência, Bergson não desvaloriza o ambiente material, ou seja, podemos notar que não se põe o problema de se existe apenas um tempo interior, mas como há uma conjugação do interior e do exterior. Voltaremos à questão do que significa a conjugação desse tempo interior e do tempo exterior.¹¹

Regressando ao ponto que estava a ser considerado, Bergson vincula o tempo interior à duração, e considera que a duração possui uma relação à nossa própria consciência, de tal modo que o tempo real é-nos apresentado como o desenrolar da própria vida consciente. Ora, ao associar a consciência à duração, ou seja ao tempo real, Bergson está ao mesmo tempo a declarar que há uma dependência da nossa representação. Isto é, o ser temporal entendido como manifestação da duração real implica que somos na própria representação, que há um ser no próprio acesso¹², e essa forma de ser provém da duração como consciência. Pois, ao afirmar que a duração

¹⁰ DS, p.57.

¹¹ Vide Cp. III.2.

¹² É interessante notar, ainda que Bergson nunca o mencione abertamente nem utilize o termo acesso, uma afinidade com Heidegger. O problema não está no exterior mas no nosso acesso às coisas, há uma dependência da nossa representação pois não fazemos ideia do que é algo sem ela. Vide, por exemplo, as análises heideggerianas e husserlianas recolhidas em Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927 - 1931)*. Translated by Thomas Sheehan and Richard E. Palmer, Dordrecht, Kluwer Academic, 1997.

implica consciência¹³, e que a própria duração se sente durar, como foi visto, está também a mostrar que há uma realidade no nosso próprio acesso, ou na nossa própria representação do mundo.

Por outro lado, há que considerar a identificação da duração com a existência.¹⁴ Verifica-se assim que o conceito de duração, sem sofrer propriamente uma modificação do seu significado, se vai complexificando. Mas o que significa dizer que a duração é sinónimo de existência? Trata-se aparentemente de uma nova apresentação do termo, mas não será já algo implícito na formulação anterior? Ao identificar a duração e a existência, Bergson faz coincidir a duração com a totalidade da vida interior de cada um: é a totalidade da existência que está em causa nesta identificação. Contudo, ao afirmar que a consciência se sente durar, ou que a duração implica consciência, não está a abarcar também a totalidade da vida, do início ao fim, e portanto da existência, nessa definição? Desta perspectiva, a duração como consciência é também a duração como sinónimo de existência; há sempre uma vinculação do ser à sua representação do mundo, isto é, uma ligação ao seu acesso ao mundo. Desta forma, podemos começar a compreender em que sentido a duração real de Bergson diz respeito a um tempo real psicológico. Bergson considera a possibilidade de um tempo efectivamente interior, que se desenvolve a partir do interior, e que deve ser pensado como tal. Mas a complexidade do conceito de duração é ainda maior. Atentemos agora na seguinte passagem de Deleuze:

[durée] il s'agit d'un «passage», d'un «changement», d'un *devenir*, mais d'un devenir qui dure, d'un changement qui est la substance même. (...) Bergson ne trouve aucune difficulté dans la conciliation des deux caractères fondamentaux de la durée, continuité et hétérogénéité.¹⁵

Antes de considerar os novos aspectos que caracterizam a duração, é de salientar esta nova versão de duração como “transição”, como mudança. O que significa atribuir a este tempo interior o “ser em mudança”? Como vimos, há uma relação da duração à

¹³ Vide DS, p.62, em que Bergson defende que não se pode conceber um tempo sem se representar como percebido e vivido; nessa medida a duração implica a consciência. Vemos assim também como a representação corresponde a algo vivido, ou seja, corresponde a um acesso.

¹⁴ Vide TT, p.6. Como diz Suzanne Guerlac, esta definição de duração é apresentada em *L'Évolution Créatrice*. Embora o trabalho não aborde as teses que Bergson sustenta nesta obra, é importante ter em conta algumas das diferentes formas de considerar o conceito de duração ou duração real a que Bergson se refere.

¹⁵ Deleuze, *Le Bergsonisme*, p.29.

vida psicológica de cada um, isto é, à consciência; ora, a consciência da vida não é algo estático, não somos seres que não se desenvolvem ao longo da vida. Somos precisamente um constante “tornar-se”¹⁶, somos em mudança. De certo modo, a duração representa esse nosso estado de permanente mudança, um constante a ser. Tendo em conta essa formulação, é legítimo perguntar: porque somos constante tornar-se? Ou, como pode ser essa mudança substância em si mesma? O que está em causa nesse “a ser” é precisamente uma mudança que resiste, isto é, que permanece igual enquanto substância.¹⁷ Neste sentido, o que está em causa é a duração, a consciência da vida, como própria substância do ser, de tal modo que toda a mudança permanece interna a si mesma. Ou seja, o ser mudança como substância significa que através da mudança algo permanece ainda assim igual a si mesmo, continua a ser aquilo é.¹⁸ Precisamente por o ser se caracterizar como um ser num constante “tornar-se” é que podemos caracterizar essa mudança, de natureza interna, como substância. Quanto à questão sobre o que significa ser em constante “tornar-se”, observa-se que, para Bergson, esta assimilação diz respeito à nossa própria constituição. Isso significa que podemos considerar duas vertentes diferentes desta identificação: por um lado, o sermos em mudança enquanto não permanecemos iguais, não porque mudemos de natureza, mas porque nos desenvolvemos ao longo da vida; e, por outro lado, o sermos sempre algo ainda a alcançar, significa que somos já no futuro, somos também o que vamos ser mas ainda não somos. E, no entanto, estas duas abordagens dizem respeito a uma mesma coisa, ao nosso fluxo interno, ao qual corresponde a duração real.

Si je promène mon doigt sur une feuille de papier sans la regarder, le mouvement que j’accomplis, perçu du dedans, est une continuité de conscience, quelque chose de mon propre flux, enfin de la durée.¹⁹

Este é um dos exemplos que Bergson nos apresenta para ilustrar que existe um fluxo contínuo interno da nossa consciência, e que esse fluxo é duração. O excerto permite compreender que há na duração este fluxo contínuo: o “tornar-se” como

¹⁶ A palavra “tornar-se” aqui em correspondência ao “devenir” deve entender-se num sentido forte, é um “a ser”, um ser em mudança em si mesmo, isto é, em transformação de si. Um sentido que se adapta na perfeição, como veremos, à ideia de fluxo que pertence à duração.

¹⁷ Não cabe neste trabalho analisar qual o significado da noção de substância em Bergson, nem o seu fundamento; bastará ter em conta o que é essencial para a compreensão da questão em causa.

¹⁸ Deleuze afirma posteriormente que Bergson se opõe à noção de “devenir”; no entanto diz que o faz precisamente por ser uma noção considerada como não possuidora de substância real; vide *Le Bergsonisme*, p.40.

¹⁹ DS, pp.63 e 64.

substância, a mudança como substância, corresponde a esse fluxo contínuo, é o ser em fluxo que está aqui em causa. Ora, ser em fluxo significa que este não admite medição nem divisão. Isto é, ser em fluxo é ser em continuidade e por isso a duração real, como diz Bergson, tem de consistir num progresso indivisível e global.²⁰ Ao referir que a duração real é em progresso, e que é um progresso indivisível, Bergson está precisamente a explicitar a distinção que há entre a duração como tempo interior e o espaço. Com efeito, tudo o que concebemos no espaço é concebido como medível e, portanto, como passível de divisão. Enquanto que o que considerarmos no tempo não pode ser dividido, e nisto reside a diferença do tempo relativamente ao espaço; daí que o tempo seja distinto do espaço, e que o tempo real seja contínuo, seja caracterizado pela sua fluidez. Bergson utiliza uma analogia que ajuda a compreender esta duração em fluxo que não pode ser dividida: compara a duração real à melodia.

Une mélodie que nous écoutons les yeux fermés, en ne pensant qu'à elle, est tout près de coïncider avec ce temps qui est fluidité même de notre vie intérieure; (...) la transition ininterrompue, multiplicité sans divisibilité et succession sans séparation (...) Telle est la durée immédiatement perçue, sans laquelle nous n'aurions aucune idée du temps²¹.

O texto permite observar que o autor identifica o tempo interior à melodia. Como vimos, a fluidez da duração é análoga ao fluxo da própria melodia. Isto é, tal como não podemos ouvir uma melodia se a dividirmos, também não faz sentido um tempo dividido, pois, tal como a melodia, ele perderia a sua natureza com a divisão. Poder-se-ia insistir que é possível dividir uma melodia, e é verdade que cabe essa possibilidade; no entanto, ao fazê-lo, não restaria melodia mas apenas sons soltos, notas. Para que a melodia seja apercebida como tal, é necessário que seja ouvida como um todo, sem interrupções. Do mesmo modo, o tempo tem de ser compreendido como um todo indivisível para percebermos o que significa falar em tempo.

Bergson refere-se à analogia do tempo com a melodia ainda noutro sentido. O autor refere explicitamente que devemos pensar a melodia sem notas, sem a congelarmos no espaço; assim entendida, esta melodia indivisível é qualquer coisa como a nossa vida interior, desde o primeiro ao último momento da nossa vida

²⁰ Vide DS, p.62.

²¹ DS, p.55.

consciente.²² Ou seja, a nossa vida consciente é o todo da nossa duração, o que significa, por seu lado, que o nosso todo não pode ser constituído por partes, pois a existência de partes envolve divisão, e por isso é um todo simples, não numérico. No entanto, o problema que Bergson encontra na multiplicidade não é o da sua não-existência; considera antes que existem dois tipos de multiplicidade. O todo, embora uno, é de algum modo múltiplo, ainda que não se trate de uma multiplicidade numérica mas sim de uma multiplicidade contínua. Esta distinção de multiplicidades só pode ser compreendida através da própria distinção entre espaço e pura duração (tempo); a multiplicidade numérica e descontínua pertence ao espaço, enquanto a multiplicidade contínua e não-numérica pertence ao tempo.²³ Assim, não está em causa uma oposição entre o uno do todo e o múltiplo, mas sim, mais uma vez, uma oposição entre espaço e tempo. Ora, compreender a que corresponde a multiplicidade numérica não parece problemático: é a multiplicidade do que se encontra no espaço, isto é, diz respeito ao que podemos medir, dividir e contabilizar. Mas poder-se-ia perguntar: a que pode corresponder uma multiplicidade não-numérica? Se não é numérica não pode ser contabilizada ou medida, isto é, enquanto multiplicidade contínua, tem de conter o múltiplo em si, num todo. Neste sentido, a multiplicidade não corresponde a um conjunto de coisas diferentes, corresponde antes a variações do mesmo. No contínuo, algo pode mudar sem se tornar totalmente diferente do que era, observam-se diferenças de nuança, diferenças de qualidade e não de quantidade.²⁴

Para compreendermos melhor esta diferença, ou o que significa pensar a continuidade qualitativamente, consideremos o exemplo da dança.²⁵ Bergson apresenta a dança como um movimento contínuo, há um fluir do movimento, mas, ao mesmo tempo, a dança é um conjunto de vários movimentos. Ou seja, há um ritmo que flui em diversos movimentos, cada um dos quais representa a mudança para o outro, de tal modo que não podem ser dissociados. Cada movimento antecipa o próximo, há um progresso qualitativo; não está em causa isolar movimentos, o que há é uma fluidez dos mesmos, há antecipação, cada momento está de alguma forma contido no anterior. Da

²² Vide DS, p.63.

²³ Sobre esta análise dos dois tipos de multiplicidade vide Deleuze, *Le Bergsonisme*, p.30 e ss.

²⁴ Sobre esta diferença de nuances vide PV, p.6. Esta diferença surge a propósito do conceito de virtual que ainda não foi abordado. Aliás, há aspectos que não podem ser devidamente explorados neste trabalho, como a oposição entre quantidade e qualidade ou as diferenças de grau e de género que há entre o espaço e o tempo.

²⁵ Sobre o exemplo da dança apresentado por Bergson vide TT, pp.49 e 50.

mesma forma, o tempo enquanto realidade contínua apresenta também a fluidez da dança, cada momento é inseparável do anterior, há uma multiplicidade, mas uma multiplicidade que é num todo e não é divisível. A analogia com a dança permite compreender que também era este o caso que já estava presente na melodia. A melodia é também um contínuo de sons que não podem ser divididos, sob pena de se perder o seu todo. Contudo, pensar a melodia como contínua tem uma vantagem sobre a dança: não necessita de espaço para ocorrer, ou seja, é uma melhor forma de descrever um movimento contínuo que não ocorre no espaço.²⁶ Poder-se-ia perguntar: que movimento pode existir que não ocorra no espaço?

Através do que vimos até agora, podemos observar de certo modo na duração uma espécie de síntese. No entanto, falta um elemento para compreendermos tanto a síntese da duração, que está implícita no próprio conceito, como a noção de consciência que lhe está associada. Esse novo elemento, tão importante para a manifestação da temporalidade da duração, é também indispensável para compreender a que corresponde a ideia de movimento que não ocorre no espaço: esse conceito é o de memória.

I.2. A DURAÇÃO E O CONCEITO DE MEMÓRIA

Até agora vimos que a duração diz respeito ao tempo interior ou, mais precisamente, à fluidez do tempo interior, que a duração corresponde à própria consciência da vida e é um movimento interrupto que não se dá no espaço. Verificámos também que a duração é uma multiplicidade simples, um todo indivisível, ou seja, que corresponde a uma certa forma de síntese. Contudo, podemos verificar que faltava ainda pensar uma forma de relação da duração ao tempo, que permita dizer que se produz uma continuidade da vida interior, ou da própria consciência, posto que não identificámos a que corresponde essa vida interior. Assim, iremos primeiramente compreender de que forma aparece a ligação da memória à duração e ao tempo.

²⁶ Sobre este ponto vide TT, p.67; evidentemente, dizer que a melodia não ocorre no espaço não é dizer que o som não envolve propagação de ondas.

Ora, o tempo da vida consciente traduz o tempo da nossa vida, isto é, a demarcação do passado, do presente e do futuro. Essa é a “linha temporal”, por assim dizer, da nossa vida interior. Embora pareça simples compreender que esses três termos fazem parte da nossa constituição temporal, no entanto nunca compreenderíamos o que é o passado ou o presente, nem possivelmente o futuro, se carecêssemos de memória. A memória não significa apenas que temos recordações; antes de mais é o que possibilita que sejamos conscientes de nós como seres em desenvolvimento. A memória permite ligar o passado ao presente e permite que, de alguma forma, esperemos acontecimentos semelhantes no futuro. Por outras palavras, a memória é a forma da melodia da nossa vida interior, é o que permite que haja continuidade. Para compreendermos esta relação entre duração, memória e consciência, Bergson pede-nos para considerarmos um momento de desenvolvimento do universo, um instante, que exista independente de toda a consciência, para verificarmos que é impossível. Sem memória não haveria como ligar dois instantes um ao outro.²⁷ Ou seja, não podemos conceber um antes e um depois sem a intervenção da memória.

Poder-se-ia insistir no porquê da consciência envolver a duração ou a memória, no porquê de não poderem existir instantes independentes da consciência: dito de outro modo, que relação tem a consciência com a própria ligação desses instantes, já que esta ligação é uma função da memória? Na verdade, Bergson nunca pôs essa questão pois não tem dúvida que a nossa consciência se sente durar, ou seja, relaciona imediatamente a nossa consciência à consciência de si enquanto tal, à consciência da duração.²⁸ E, como já foi referido, a duração implica memória. Consequentemente, memória e consciência estão de certa forma interligadas, pois a própria consciência da duração já implica a ligação dos instantes anteriores aos posteriores. Contudo, esta não é a única forma de compreender que não pode existir um momento independente da consciência: nós não conseguimos considerar o que quer que seja sem introduzir automaticamente a nossa consciência nessa representação. Com efeito, em qualquer representação inserimos o ponto de vista que é o nosso. Ou seja, cada representação, seja qual for o momento ou instante em que ocorre, é contaminada automaticamente pelo nosso testemunho dela. Assim, quer se trate de uma imaginação, quer se trate de um

²⁷ Vide DS, p.61.

²⁸ Grimaldi, ao formular uma ontologia do tempo, também admite que toda a consciência é memória. Vide OT, p.96. A razão invocada, como o próprio refere, é que ao perdermos a consciência do tempo perdemos também a consciência da nossa identidade. Vide OT, p.98.

acontecimento não vivido, a partir do momento em que o representamos introduzimo-nos a nós nessa representação; nesse sentido é impossível representar qualquer momento independente da nossa consciência.²⁹

Outro problema que poderia colocar-se a Bergson é o seguinte: se está a defender que não podemos conceber nenhum momento sem consciência, pode parecer sugerir que o mundo depende de uma consciência que o represente. Significaria isto que só há mundo, ou tempo, porque há o ser humano que o representa, que se sente durar, que apercebe acontecimentos? E que, em última análise, o tempo só importa porque há homens?

Colocar estas perguntas significaria apenas que não se compreendeu devidamente a análise do autor. O que está em causa não é que não haja mundo, ou que não haja espaço ou tempo independente de nós, mas que não fazemos ideia do que é um acontecimento independente da nossa consciência. Ou seja, não significa que os acontecimentos não sejam independentes de nós, mas nós não fazemos ideia do que é que corresponde a isso, precisamente por inserimos sempre um testemunho da nossa representação em qualquer acontecimento imaginado do universo. Assim, o problema não diz respeito a um exterior independente, mas, como já vimos, é o problema do nosso acesso às coisas.

Ao afirmar uma realidade do tempo psicológico, do tempo como duração, Bergson está a evidenciar a existência de realidade em cada ser. Cada ser possui realidade, cada parte do mundo possui realidade. O real não diz respeito apenas ao homem mas a cada parte do todo, cada coisa tem o seu tempo.³⁰ Ainda se poderia debater a questão de saber se para perceber o tempo é necessário o homem, ou seja, até

²⁹ Bergson fala do fenómeno de subrepção da representação, ainda que não especificamente para falar da consciência, em DS, pp.205 e 206. O fenómeno de subrepção aqui apresentado lembra também o que acontece na escala *predicamentalis* com o *intelligere*. Pensamo-lo como o elemento que permite compreender toda a escala (*esse, vivere, percipere, intelligere*) mas percebemos que é opaco a si mesmo, isto é, não se pode compreender sem ser como representação. Tal como ele, todos os outros elementos já envolvem também uma subrepção. Não fazemos ideia do que é um mero *esse*, um mero *vivere*, ou um mero *percipere*.

³⁰ Bergson evidencia este facto no seu exemplo do cubo de açúcar que se dissolve na água; nós, ao observarmos a dissolução, percebemos que o ritmo de duração do cubo é diferente do nosso ritmo de duração; o facto de esperarmos a sua dissolução mostra que há diferentes ritmos em diversas coisas, que a duração, o tempo, não pertencem apenas ao homem. Este exemplo pode ser visto em Deleuze, *Le Bergsonisme*, pp.23 e 24, ou PV, p.10.

que ponto o tempo existe por existir experiência consciente da sua passagem, mas este ponto será abordado mais adiante no trabalho.³¹

Regressemos então ao conceito de memória e à sua importância para a compreensão da própria noção de duração. A memória é o que liga dois instantes, ou seja, é o que permite ligar um antes a um depois, o que significa que a memória é o que permite que percebamos a sucessão. Sem ela não haveria forma de considerar dois instantes, dar-se-ia algo como um instante contínuo³² pois tudo o que apareceria não apareceria em relação a nada, apareceria sempre como um instante novo e cada momento seria sempre um instante isolado: é neste sentido que Bergson diz que sem memória não haveria tempo. Sem memória, pressupondo que isso fosse possível, viveríamos apenas um instante, pois considerar mais que um instante já é lembrar um outro e, conseqüentemente, já é possuir memória de outros instantes.

Ora, se a sucessão nos é dada através da memória, isso significa, agora de outra perspectiva, que fora de nós o que há é simultaneidade. Isto é, a duração permite que vejamos acontecimentos sucederem-se temporalmente, mas falar em duração é falar em termos de tempo. Desta forma, quando pensamos em acontecimentos que se dão no espaço, estamos a remover a ligação que existe entre eles, já que é dada por nós, por uma consciência que os percebe e os liga; assim à partida o que é dado no espaço é simultaneidade. Atentemos nas seguintes palavras de Bergson:

Qu'existe-t-il, de la durée, en dehors de nous? Le présent seulement, ou, si l'on aime mieux, la simultanéité. Sans doute les choses extérieures changent, mais leurs moments ne se succèdent que pour une conscience qui se les remémore. (...) Il ne faut donc pas dire que les choses extérieures durent, mais plutôt qu'il y a en elles quelque inexprimable raison en vertu de laquelle nous ne saurions les considérer à des moments successifs de notre durée sans constater qu'elles ont changé.³³

Ou seja, como a memória faz parte da nossa constituição e é a memória que possibilita a ligação entre passado, presente e futuro, fora de nós existe apenas presente. Seria a ideia do instante contínuo, um simultâneo, em que tudo apareceria de uma vez. Contudo, Bergson, fala numa razão inexplicável para vermos as coisas sucederem em

³¹ Vide Cp. III.3.

³² Vide DS, p.61.

³³ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, pp.170 e 171. O texto é destacado por Deleuze em *Le Bergsonisme*, p.43.

vez de serem dadas nesse todo de uma vez. Ou seja, por um lado, há uma dificuldade para conceber a duração como um suceder fora de nós, pois as coisas sucedem pela existência da memória, mas, por outro lado, as coisas mudam efectivamente e, nesse sentido, tem de haver nessa mudança algo que as faça aparecer como sucessão e não como aparência simultânea do todo das coisas.

Nesta análise, podemos ainda pensar a memória por outro ângulo. Se pertence à duração e é ela a ligação de instantes, não poderá ser a nossa forma de lidar com o tempo? Isto é, a memória como função essencial para percebermos a sucessão não poderá ser considerada apenas como um modo de compreensão do tempo, que decorre do modo como estamos constituídos? Poderíamos dizer que não compreendemos de que forma há mudança no espaço mas que os acontecimentos estão lá; o facto de, por exemplo, eu não possuir memória é que faria que as mudanças se apresentassem como não sendo mudanças e que me aparecessem como o absolutamente novo. Algo assim como se alguém possuísse uma memória de cinco segundos, por exemplo; para essa pessoa, poderia não haver uma continuidade, ou seja, não existir uma ligação dos momentos; no entanto, para as restantes pessoas continuaria a haver sucessão, como a temos estado a considerar. Esta questão excede um pouco o âmbito do trabalho. Bastará considerar que, para Bergson, a memória tem uma função fulcral para entendermos tanto a duração real como para compreendermos o tempo real: como vimos, é necessária uma memória elementar para a representação de instantes e o que importa também reter é que há efectivamente mudança no espaço e que Bergson não se prende unicamente a uma concepção do real como aquilo que faz parte da nossa duração.

Regressando ao conceito de memória e à sua função, há outra relação importante a salientar para compreendermos, não só como Bergson relaciona o conceito de memória e o conceito de duração, mas também para compreender um pouco mais da distinção entre espaço e tempo, bem como a conjugação que necessariamente existe entre ambos. O autor põe em relação percepção e memória. No entanto, poderemos observar que o conceito de percepção assume em Bergson também um sentido distinto daquele que tendemos a atribuir-lhe. Assim, perguntar-se-á a que corresponde a percepção e de que forma surge na questão da memória. Aquilo a que Bergson chama a pura percepção corresponderia a algo assim como estar absorvido no presente, diz

respeito ao mundo exterior, ou seja não envolve relatividade ou subjectividade, está separado das nossas necessidades.³⁴

A perspectiva de abordagem da percepção adoptada por Bergson apresenta-a como algo que não está sujeito a uma identificação subjectiva, a percepção não se identifica com o sujeito que percebe; pelo contrário, a pura percepção encontra-se no mundo exterior. Mas que significa dizer que a percepção se encontra no mundo exterior? Ou o que seria para nós estar absorvidos no presente? Relativamente à primeira questão, ao indicar que se encontra no mundo exterior, parece precisamente que estamos a retirar à percepção o próprio sentido de perceber: não seria necessário que houvesse quem perceba mas seria algo que pertence aos próprios objectos: como pode a percepção pertencer aos objectos? A pura percepção encontra-se no mundo exterior, nos objectos, porque nós percebemos os objectos mas percebemos-os onde eles se encontram, isto é, eles já estão lá. Desta forma, aquilo que seria a pura percepção não pode pertencer ao sujeito, pois diz respeito ao próprio posicionamento e ao próprio ser de cada objecto.³⁵ Pode dizer-se que é um “já está lá” quando nós vamos ver, os objectos não começam a existir quando nós os percebemos. Ou seja, de alguma forma a pura percepção diz respeito à independência que o mundo exterior tem de nós. Se atentarmos agora na segunda questão, para nós a pura percepção corresponderia a uma absorção no presente. Ora, isto significa que para nós seria uma captação instantânea do objecto, pois, se estamos a considerar a pura percepção, estamos a excluir a memória nessa representação e, assim, estaríamos a colocar-nos na perspectiva de quem abdicaria de qualquer outro momento que não aquele que está a perceber, o que significa independência de qualquer outro estado, memória ou representação que já tivesse sido presenciado. Significa conseguir excluir tudo o que existe para trás ou tudo o que possa vir para a frente e ser unicamente naquela percepção, nesse sentido é uma absorção no presente.

Mas na verdade, a questão que está aqui em causa é mais complexa: os problemas que surgem não dizem respeito a como a percepção se encontra no mundo exterior ou ao que significa estar absorto no presente, mas sim a se algo assim é possível. Bergson sustenta que não, ou seja, que não é possível uma pura percepção e, por

³⁴ Vide TT, p.116.

³⁵ Sobre o facto de os objectos serem percebidos por mim onde eles se encontram vide TT, p.116, nota 8.

consequência, que não é possível absorvermo-nos no presente e, como tal, abdicar da memória. Mas não é só a pura percepção que é impossível, uma pura memória também o é.³⁶ Perguntar-se-á a que poderia corresponder uma pura memória. Seria uma memória que operaria espontaneamente, isto é, que captaria imagens e as gravaria na mente. Algo como uma instantaneidade da memória, ou seja, a reflexão de um automatismo, o que implica um abdicar de um sujeito que é possuidor da memória. A memória da imagem seria apenas uma captação espontânea, não representaria mais que a imagem.

Observe-se o que há de errado nos conceitos de pura percepção e de pura memória. Relativamente à pura percepção, o problema encontra-se em conseguirmos excluir a memória, ou seja, excluir o passado e tudo o que vivemos e focarmo-nos unicamente num determinado acontecimento exterior. Não só essa absorção no presente, essa percepção instantânea, não se pode conceber, como também não conseguimos excluir-nos da própria percepção. Isto é, toda a percepção é interessada e, como tal, não podemos abandonar a subjectividade para apresentar o objecto puramente, não fazemos ideia de a que corresponde a pura percepção pois não conseguimos perceber o objecto, ou o mundo exterior, de forma desinteressada. Há sempre alguém que percebe e, dessa forma, atribui ao objecto mais do que o objecto possui. Isto significa que não conseguimos ser apenas espectadores, não podemos abstrair-nos de nós enquanto estamos a ver, a perceber. Quando Bergson refere que não podemos prescindir da memória, ou que não podemos saber o que é pura percepção, é precisamente porque a memória é constitutiva do ser, isto é, é o que faz de nós um passado a transitar para um futuro, o que faz que sejamos contínuos. Neste sentido, nunca poderíamos deixar de ser intervenientes na nossa percepção, há um interesse pela nossa vida.³⁷

Em relação à pura memória verifica-se uma situação semelhante: a memória, mais que a memória de algo, envolve o ser memória de alguém.³⁸ Ou seja, não podemos saber o que é uma memória em geral porque toda a memória é memória de alguém. Assim, tal como ocorre na percepção, não pode haver uma memória independente de um sujeito que a possua. A memória não é apenas imagem espontânea, pois a imagem

³⁶ Sobre a noção de “Pura Memória” vide TT, pp.127 e 128.

³⁷ Bergson faz uma referência a este interesse por nós precisamente em relação ao tempo e à necessidade de acção, vide DS, p.217.

³⁸ Vide TT, p.127.

percepcionada ao transformar-se em memória também contém mais do que o objecto, mais do que a percepção e, muitas vezes, mais do que o acontecimento. Isto é, a memória enquanto memória de alguém envolve transformações que estão ligadas à própria vida de quem “guardou” as imagens. Deste modo, podemos compreender como memória e percepção estão interligadas e nenhuma delas pode dar-se em estado puro, nem fazemos ideia do que corresponde a isso. Pode-se verificar também que esta relação conjuga o exterior e o interior, evidencia que não há uma independência entre um e o outro, ou seja, mesmo Bergson - que acha necessário pensarmos em termos de tempo, em termos de duração e, de certa forma, a partir do interior - não exclui uma realidade exterior, não exclui o espaço. Apenas mostra como o nosso acesso ao espaço é sempre já contaminado pela própria representação interior. De outra perspectiva, em termos temporais, esta relação aponta para a relevância que possui o tempo real ao ser considerado como um tempo psicológico, pois estamos limitados ao nosso acesso, o que dá a entender que a duração é precisamente o nosso acesso ao real e o único acesso ao real.

Outra questão a abordar diz respeito à ligação do passado e do presente e ao que significa tanto um como o outro, isto é, o que é o passado, o que é o presente e qual a relação entre eles. É necessário abordar estas questões porque, como veremos, a proposta de pensar em termos de tempo vai alterar a forma como muitas vezes, ou comumente, se pensa o passado e o presente. Atentemos no seguinte excerto:

(...) the real present, the present we live or experience, is not a stable or fixed point. It is more like a moving target that moves through the temporal circuit of past present and future. (...) Thus, “it is necessary that the psychological state I call ‘my present’ be both a perception of the immediate past and a determination of the immediate future”.³⁹

O excerto destaca que o presente não é tido como estável ou fixo precisamente porque o presente é sempre em oscilação. O presente está sempre em processo de tornar-se, é aquilo que deixa de ser e também o que está em vias de ser. É também nesse sentido que Bergson diz que tem de ser ambos, o passado imediato e a determinação do futuro imediato, pois oscila rapidamente pelo que já deixou de ser e pelo que vai

³⁹ TT, p.142.

começar a ser. É impossível fixar o presente.⁴⁰ Numa outra perspectiva, ao considerar esta condição intermédia do presente, ressalta também a ideia do “tornar-se” que pertence à duração: deste modo, ao envolver memória a duração envolve esse fluxo, essa continuidade, de passado, presente e futuro. É o ser em processo, ser mudança, ser o que já não é e o que ainda não é. Assim, o presente tem essa relação ao tornar-se e à própria duração. De tal forma que a duração pode considerar-se essa contínua realidade de a ser.

Pode ainda considerar-se que, ao compreendermos que somos como duração, que somos como um fluxo temporal, o presente aparece como algo que serve a acção, e, nesse sentido, o presente manifesta-se em mudança. De certa forma o que está em causa no presente é o simbolismo da nossa existência, o presente é o que está em processo de acontecer, é o que nos permite agir. Mas, como diz Bergson, devido ao constante fluxo do tempo, nós só percebemos passado.⁴¹ Na verdade o que o autor pretende evidenciar é que, devido ao fluxo do tempo, há um constante tornar passado aquilo que percebemos, visto que não podemos fixar o presente há um constante tornar passado o presente. Observa-se que é impossível definir um “agora” que não se torne imediatamente num “já foi”. Neste sentido, o presente é apenas um centro de acção, é o que nos permite agir, é uma noção útil mas dificilmente podemos dizer que “é”. É apenas em puro tornar-se, é sempre fora de si.⁴² Ou seja, pode verificar-se também uma distinção entre ser e utilidade ou acção. Aquilo que é, pelo menos no sentido em que Bergson o entende nesta obra, envolve permanência; enquanto que a utilidade ou acção envolve mudança: para agir é necessário que haja a possibilidade de ser de outro modo, e o presente é nesse sentido útil, pois é a possibilidade de ainda ser, possibilidade de vir a ser. Ora, no lado oposto temos o passado: o passado é o que já não actua, não tem poder de acção, por isso tendemos a pensar que o passado já não é, e é aqui que reside o erro. Com efeito, o passado pode não actuar, mas isso não significa que já não seja; pelo contrário, como observou Deleuze, o passado “*É*” no pleno sentido da palavra.⁴³

⁴⁰ Bergson recorre a várias linguagens para tratar os mesmos assuntos; por exemplo, referindo-se ao presente, também o trata como a consciência que tem do corpo, vide TT, p.143. Não consideraremos aqui esse tipo de abordagens.

⁴¹ Vide TT, p.144.

⁴² Vide Deleuze, *Le Bergsonisme*, p.49.

⁴³ Vide Deleuze, *Le Bergsonisme*, p.50.

Mas como pode afirmar-se, não só que o passado é, mas inclusivamente que é o que mais verdadeiramente “é”? Se considerarmos que o presente não é por ser um “tornar-se”, podemos compreender por que razão o passado efectivamente “é”. O passado é aquilo que não muda, é o que foi e vai ser para sempre o mesmo. Por isso, enquanto o presente é útil pode dizer-se que não é, e o passado, ainda que já não tenha poder de acção, é o que mais verdadeiramente é.⁴⁴ Mas o que significa dizer que o passado continua e continuará a ser? Mais, o que significa dizer que o passado ainda é? Assim formulada, a questão remete para outra das reformulações bergsonianas, segundo a qual há uma coexistência do passado e do presente.

Mas como pode o passado, sendo temporalmente anterior por definição, coexistir com o presente? Embora pareça ser algo do senso comum, esta dificuldade assenta numa ilusão. Deleuze explica onde está o erro: deriva de duas crenças falsas sobre o passado. A primeira diz respeito a que pensamos que o passado só se constitui como tal após ter sido presente, e a segunda, que pensamos que o passado é reconstituído a partir de um novo presente do qual se diz passado.⁴⁵ Mas porque são estas duas assunções ilusórias? Como poderia o passado não ser algo posterior ao presente? Para Bergson há um ser próprio do passado, isto é, o passado não é algo que já foi mas algo que está continuamente a ser. Isto pode verificar-se a partir da própria noção de memória: a memória é continuidade e para haver continuidade o passado tem de permanecer, tem de estar precisamente na continuidade do presente. Quando anteriormente se referiu que o presente se transforma em passado na própria percepção, já estava de certa forma implícito esse acompanhamento do passado e do presente, o fluxo temporal implica que haja um passado que também está sempre presente. É de salientar que o que aqui está em causa não é que vivamos no passado, mas antes que o

⁴⁴ Relativamente ao não-ser do presente podemos perguntar-nos se é verdadeiramente assim, isto é, se não poderá ser-se em mudança. O presente não é porque está sempre em processo de tornar-se; no entanto, não poderá esse tornar-se ser uma forma de ser? A própria duração é constituída por ser em fluxo, isto é, ser em mudança, mas uma mudança em substância, interna a si mesma. Contudo, segundo Deleuze, a diferença apresentada seria precisamente que o presente é um tornar-se mas fora de si, ou seja, acontece fora de si, entre o passado e o futuro. Nesse sentido, o presente é exterior a si mesmo e como tal não é em si. Por outro lado, o presente é possibilidade de ser e, nesse sentido, necessário para ser. Ora, há de alguma forma uma diferença entre o que é visto por Deleuze e o que se encontra em Bergson: Deleuze tem razão em sustentar que o presente tem menos ser que o passado, mas provavelmente Bergson não diria que o presente não possui qualquer tipo de ser. O presente não se fixa, é difícil encontrar um “agora”, um “é”, mas é também possibilidade de ser, o que em Bergson se traduz por possibilidade de agir.

⁴⁵ Vide Deleuze, *Le Bergsonisme*, p.53.

passado é constitutivo do nosso ser. Em todo o presente está também o passado, isto é, o passado não deixou de ser, continua a ser.

Poder-se-ia perguntar: qual é o passado que está presente? Dito de outro modo, o que está em causa é um passado particular próprio de cada presente, ou trata-se antes de um passado geral de qualquer novo presente? Podemos antecipar desde já que, para Bergson, mesmo havendo passados particulares, passados de certos momentos, eles só são possíveis porque há um passado em geral. O passado em geral é condição dos passados particulares e é ele que permite o presente. Ora, primeiramente é necessário esclarecer o que significa falar num passado em geral. Deleuze caracteriza o “passado em geral” como um elemento ontológico, um passado que é eterno e para todo o tempo, como ele próprio diz, o passado assim entendido é a própria condição de passagem de qualquer presente particular.⁴⁶ Mas por que razão se diz que este passado em geral é ontológico? Para responder a esta questão é necessário primeiramente compreender como esta forma de passado é a condição de qualquer presente e de qualquer passado particular. Ora, ao considerar o particular, este pode entender-se como sendo um determinado presente ou um determinado passado, ou como sendo particular no sentido de pertencer a determinada pessoa. Se considerarmos que o que está em causa é a constituição do próprio ser em geral, percebemos que se trata, não de um passado particular determinado por cada um, mas de um passado particular de cada um. Assim, o passado em geral é algo que está presente em todos os seres e é condição de cada ser em particular, de cada existência. Nesse sentido, compreende-se também que seja um passado eterno, pois é a própria condição de cada ser e, ao mesmo tempo, é a categoria temporal que está sempre a ser.

Uma vez entendido, em que sentido se pode dizer que há esse passado em geral, pode agora pensar-se a sua correspondência em sentido ontológico. Ora, segundo Bergson, ele aparece precisamente como algo não vivido mas que é condição de toda existência, ou seja, o passado em geral pode corresponder precisamente à história, a todo o passado que não vivemos, que já existia antes de nós, mas que tomamos como vivido. O passado em geral é, por um lado, a corroboração de nós sermos lançados no

⁴⁶ Vide Deleuze, *Le Bergsonisme*, pp.51 e 52. Pearson na análise sobre o passado em Bergson também dá destaque a um passado que é ontológico e que se considera como fazendo parte do próprio tempo do ser. No entanto utiliza um termo diferente “puro passado” (vide PV, p.168), embora Deleuze utilize “passado em geral” ambos parecem estar a fazer referência à mesma forma de passado e com as mesmas implicações relativamente à própria constituição do ser.

mundo, pois quando nós começamos a ser algo já era antes de nós; e é, por outro lado, a constatação de que há antepassados, há história, e isso é condição de cada passado particular e de cada existência presente. Portanto, é neste sentido que se pode falar de uma ontologia do passado, ou seja de uma ontologia do próprio tempo e de um ser próprio do passado.⁴⁷

Ao considerar anteriormente o funcionamento da memória e de que forma se relacionam as suas componentes com o fluxo da duração, deparámos com um outro problema que tinha ficado por explorar: como há uma síntese da duração? Porque é preciso ter em conta a memória e o eu para compreender a que corresponde essa síntese? Ora, ao longo desta primeira parte viu-se que há uma multiplicidade na duração e que essa multiplicidade é uma multiplicidade contínua e não-numérica. Também vimos que essa continuidade da duração se deve à memória, isto é, deve-se a um fluxo temporal que só é possível por haver uma memória.

Ora, se a duração, por um lado, envolve o fluxo interior como um passado, presente e futuro, por outro, esse fluxo pode ser traduzido precisamente pelo que vimos inicialmente: há uma sucessão na duração que, ainda que diga respeito à memória, também pode ser vista como sucessivos estados de consciência. Esses estados sucessivos representam precisamente a passagem da nossa vida interior. Assim, há uma multiplicidade de estados sucessivos mas não há divisão, e essa continuidade é a formação da unidade da multiplicidade, ou seja, é a síntese da duração.⁴⁸ Como vimos, a duração é algo simples em virtude da sua indivisibilidade; no entanto, o ser uno não significa que não possui multiplicidade, embora se trate de uma multiplicidade que não pode ser contabilizada. Esta multiplicidade contínua, a sucessão de estados da nossa consciência, dá-se em forma de síntese, o que significa que há uma síntese temporal. De outra perspectiva, podemos compreender a síntese através da própria memória e da coexistência do passado e do presente. A memória unifica todas as nossas passagens,

⁴⁷ Sobre o ser do passado também podemos conferir o facto de nós nos colocarmos no passado, isto é transferimo-nos para o passado; nessa medida, é o passado que se actualiza e não o presente que invoca o passado. Ou seja, o passado é coexistente com o presente pois é ele que possibilita o presente ao actualizar-se, de outro modo não compreenderíamos o que vivemos da mesma forma. Se o passado não fosse presente não seria possível ser-se aquilo que se é. Em relação ao colocarmo-nos de uma vez no passado (o “salto”) vide Deleuze, *Le Bergsonisme*, p.53. Sobre o passado se actualizar vide Deleuze, *Le Bergsonisme*, p.60; sobre o modo como essa actualização corresponde a “pensar no tempo” em vez de pensarmos em termos de espaço e de forma estática vide TT, p.140.

⁴⁸ Sobre a unidade da multiplicidade vide Deleuze, *Le Bergsonisme*, pp.39 e 40.

unifica o passado, e ao mesmo tempo faz que estejam no presente, isto é, faz que haja uma unidade do passado que afecta o presente.⁴⁹

Já vimos que a duração corresponde a um tempo interior, que há uma multiplicidade contínua, que tem relação à memória e até que o fluxo temporal tem o aspecto de uma síntese. No entanto, Bergson utiliza um outro termo que tem de ser analisado para compreender como se constitui uma realidade temporal. Esse termo não só faz parte da compreensão do real, como tem relação com a própria duração e a apresentação do ser do passado e do ser no mundo. No fundo, ajuda a compreender como o ser da duração real se relaciona com o mundo, ou seja, como instaura uma primeira abertura do tempo interior ao tempo exterior em termos conceptuais: o conceito em causa é o *virtual*.

I.3. SOBRE O CONCEITO DE VIRTUAL

Em primeiro lugar, importa compreender o que significa falar de virtual. Há que advertir desde já que o sentido atribuído ao conceito de virtual admite leituras divergentes. Deleuze, por exemplo, diz que Bergson opõe a noção de “virtual” à noção de “possível”. Mais, sustenta que Bergson rejeita a própria noção de “possibilidade” e utiliza a de “virtual”. Por outro lado, Pearson defende que a distinção entre “virtual” e “possível” não é em Bergson tão acentuada como pretende Deleuze e que é este que

⁴⁹ Esta forma de síntese pode ser percebida na metáfora do cone que Bergson utiliza precisamente para mostrar como há uma coexistência do passado com o presente. A ponta do cone invertido, sendo o presente, já tem ao mesmo tempo as restantes camadas que são o passado. Ou seja, há uma coexistência e nessa coexistência podemos verificar também uma síntese, um momento do cone já inclui os restantes. Sobre a representação do cone vide Deleuze, *Le Bergsonisme*, pp. 55 e 56. Podemos também questionar como pode haver sucessão e coexistência; neste ponto Deleuze explica que é precisamente por haver coexistência que há sucessão. Há uma coexistência virtual, isto é, na sucessão da duração há já lá o todo do nosso passado. Para os momentos sucederem tem de estar virtualmente integrado o passado (Deleuze, *Le Bergsonisme*, p.56). Numa abordagem diferente, podemos pensar em termos de consciência, a duração diz respeito à consciência mas a coexistência do passado pode ser vista como parte do inconsciente, no sentido daquilo que está presente mas para o qual não estamos “despertos”. Podemos verificar de certo modo a duração como a ordem do tempo interior: nós não somos dados num instante mas temos os nossos diversos estados sempre presentes.

insiste em fazê-la.⁵⁰ Voltaremos a esta distinção posteriormente, para compreender em que sentido podemos encontrar ou não essas diferenças e qual a relação do “virtual” e do “possível”. Em todo o caso, a questão sobre o virtual não diz apenas respeito a esta distinção, o problema é mais complexo. Para captar a noção de “virtual” será importante compreender também qual a sua relação ao “actual”, ao “real” e ao próprio “espaço”. O virtual pode entrar em dois tipos de relações: pode remeter para o passado, que se diz que é virtual porque, não sendo actual, existe⁵¹; e pode remeter para o próprio real, já que cabe perguntar o que é que o virtual tem de real e qual o seu papel no fluxo temporal.

O virtual não é oposto ao real, ainda que inicialmente se possam pensar como opostos. Ou seja, o virtual não é visto como uma dimensão diferente do real no sentido de que ou se está no virtual ou se está no real. O real é impensável sem o virtual⁵², o que significa que o virtual tem uma determinada ligação com o próprio real. Mas que sentido tem essa ligação? Bergson não entende o virtual como oposto a uma realidade, o virtual não é uma realidade alternativa. Daí que, para compreendermos o sentido que aqui se lhe atribui, haverá primeiro que entender o que significa juntar estas duas dimensões antes tidas como diferentes. De outra perspectiva, o virtual dá sentido a um todo, isto é, ao considerá-lo está sempre em causa a totalidade do real.

É também importante lembrar que, como vimos, o temporal deve ser pensado primeiramente e que isso implica pensar em termos de duração, ou seja de tempo interior, o que significa que o virtual é também a multiplicidade da duração, é a multiplicidade não-numérica, isto é, a duração é uma multiplicidade virtual. O que começa assim a revelar-se é que há um todo virtual e que esse todo deve ser pensado a partir de um tempo interior, a partir da própria duração real. Mas, como veremos a propósito da relação espaço-tempo, o virtual como um todo não pode corresponder unicamente ao tempo interior. Poder-se-ia perguntar ainda: o que significa falar do virtual como um todo? E o que significa dizer que o virtual é uma multiplicidade, ou que há uma multiplicidade virtual?

⁵⁰ Vide Deleuze, *Le Bergsonisme*, p.37 e PV, p.3. Pode dizer-se desde já que em *Duração e Simultaneidade* Bergson adopta uma posição mais subtil em relação ao próprio termo, isto é, não entra na definição e muitas vezes o próprio conceito está subentendido.

⁵¹ Esta primeira relação terá de ser deixada por agora ou o trabalho estender-se-ia demasiado; vamos antes procurar captar o sentido temporal do virtual e determinar qual a sua relação ao real.

⁵² Vide PV, p.3.

Ao falar de “todo” podemos estar a referir-nos ao todo como mundo ou ao todo da própria duração. Ainda que ao falar do todo da duração ou do todo do mundo estejamos no fundo a referir-nos à mesma totalidade e à mesma virtualidade. Pode dizer-se que o tempo começa onde começa a consciência, isto é, onde começa a duração.⁵³ Assim, o todo é a totalidade da duração e, como tal, a totalidade da vida de cada um. Desta forma, a totalidade da duração inclui desde logo a totalidade do mundo. Isto é, a perspectiva de cada um abarca a totalidade da vida. O seu tempo é a totalidade do mundo. A duração assume esse aspecto virtual precisamente por ser a totalidade virtualmente, cada um está condicionado ao seu acesso ao mundo e cada acesso é uma totalidade.

Poder-se-ia perguntar agora de que modo o Todo pode ser algo a que tenhamos acesso. Trata-se, no entanto, de uma questão mal formulada; o problema não reside no acesso ao Todo mas no próprio acesso do Todo. Isto é, não há um acesso total mas uma totalidade em cada acesso. Atentemos no seguinte excerto de Deleuze:

Qu'il y ait un Tout de la durée, c'est certain. Mais ce tout est virtuel. (...) on a raison de comparer le vivant au tout de l'univers; mais on a tort d'interpréter cette comparaison comme si elle exprimait une sorte d'analogie entre deux totalités fermées. Si le vivant a de la finalité, c'est au contraire dans la mesure où il est essentiellement ouvert sur une totalité elle-même ouverte (...)⁵⁴

O texto ressalta que o todo da duração é um todo em aberto e não um todo fechado. Se há uma comparação de um todo universal ao todo de cada ser vivo não é por serem dois sistemas fechados mas sim por serem abertos, isto é, por haver uma ligação entre eles e por haver uma abertura do próprio ser ao todo do universo, ou seja, uma abertura à totalidade dos outros seres, à totalidade do mundo. Pode dizer-se que o todo está em nós por ser feito de relações, o todo faz parte da duração porque é feito de relações, as relações seriam a forma de definir esse todo.⁵⁵ A inseparabilidade decorre de ser um todo da duração que é feito de relações. Ser em relação significa precisamente que se é com algo, que há um ser que é em relação a algo ou a alguém; ora isto significa

⁵³ Poder-se-ia contra-argumentar que não se pode afirmar que o tempo só existe porque há seres humanos. Mas Bergson não diz isso, sustenta apenas que só podemos afirmar o tempo e perceber o tempo por sermos conscientes do nosso tempo. Ou seja, não se afirma que só há tempo porque há homens, mas sim que só podemos afirmar do tempo o que afirmamos por sermos conscientes da sua passagem e do nosso próprio tempo.

⁵⁴ Deleuze, *Le Bergsonisme*, pp.109 e 110.

⁵⁵ Vide PV, pp.40 e 41.

que em Bergson não há uma privação do resto e sim uma abertura, e essa abertura dá-se através das relações. Ser é já ser em relação, ou seja, é já ser com outro, é já estar aberto à totalidade.

Esta abertura ao mundo, considerada de outra perspectiva, resulta numa indeterminação no a vir, ou seja, a duração não é dada num todo já completo. Mais uma vez temos presente o “tornar-se” da duração, a duração é o a ser, não está fechada em si nem pode ser percebida antes, isto é, a duração é em progresso, o tempo é em fluxo. Pode antecipar-se desde já que há no tempo uma totalidade de fluxo que permite a nossa abertura ao mundo. Se o tempo interior corresponde ao próprio fluxo da nossa vida, o tempo é o em aberto e ao mesmo tempo a possibilidade de ainda ser. Posteriormente a análise da realidade do tempo permitirá compreender melhor a que corresponde esta possibilidade de ser possibilitada pelo tempo; no entanto, podemos já entender também o que separa a noção de “virtual” da noção de “possível”. Vejamos como Deleuze acentua esta distinção.

Em seu entender, a grande diferença entre possível e virtual diz respeito à relação de ambos ao real. O possível é aquilo que pode ou não ser realizado e apenas difere do real na existência. Isto é, o possível é sempre o real considerado sem a existência. Por seu lado, o virtual não tem de ser realizado mas actualizado; assim, enquanto o real é imagem ou semelhança dos possíveis, o actual não tem de se assemelhar ao virtual.⁵⁶ A análise de Deleuze capta adequadamente um aspecto importante do possível, tal como Bergson o entende. Na verdade, seguindo o pensamento sobre a duração real e a positividade que lhe é própria, os possíveis aparecem, por contraste, como negações, são o que ainda não é, e ao mesmo tempo definem o que há para ser, são pré-existentes. Ora, Bergson, reconhece que a noção de possível é incompatível com o fluxo, o em aberto da duração, porque torna tudo pré-determinado. Compreende-se assim que Bergson tenha rejeitado a noção de possível, adoptando a de virtual por ser algo que está lá, mesmo não sendo realizado, podendo ser como uma presença escondida.

Contundo, se considerarmos o virtual como uma noção oposta à de possível verifica-se também que, em Deleuze, o virtual aparece como podendo ser real e não,

⁵⁶ Vide Deleuze, *Le Bergsonisme*, pp.99 e 100, Deleuze acentua ainda a distinção entre o virtual e o possível por via de diferenciação e criação do virtual.

como tínhamos visto, como a possibilidade de todo o real. Poderá dizer-se que o poder ser ou a possibilidade de haver qualquer real têm relação? De certo modo sim. Podemos verificar essa relação na referência que Bergson faz à Teoria da Relatividade, quando afirma que ela não exprime toda a realidade mas é impossível que não exprima nenhuma.⁵⁷ Ou seja, o poder ser real diz de algum modo respeito a haver pelo menos uma realidade. Assim, virtualmente há uma coexistência de vários reais, e ao mesmo tempo também podemos dizer que um dos virtuais possui de facto realidade. O virtual é a possibilidade de qualquer real mas também pode possuir realidade.

Se, por outro lado, considerarmos o que significa falar de real, Bergson admite a dificuldade de definição, pois pensar o que é o real é pensar no interior de uma certa escola da filosofia, isto é, pensar de acordo com determinadas formulações.⁵⁸ No entanto, mesmo admitindo isto, é impossível falar sobre o que é ou não real sem ter adoptado já alguma definição. Bergson pensa o real principalmente a partir do tempo. Isto é, pensar o real é pensar em termos de tempo, por isso vimos como Bergson fala em duração real, tempo real ou até em movimento real. Quer dizer, a realidade diz respeito ao próprio tempo. Contudo, esta é a forma primária de pensarmos o real. Na análise de Pearson observa-se que o real corresponde à extensão e à duração.⁵⁹ Pode observar-se que esse real corresponde precisamente a parte da discussão que é tida ao longo de *Durée et Simultanéité*; o real implica tanto a duração como o espaço, ou seja, implica o tempo individual e um tempo comum. É a passagem do tempo interior ao tempo das coisas e a vivência desse tempo. Mas do tempo vivido e do que significa falar em tempo vivido como real ocupar-nos-emos mais à frente.⁶⁰

Considerando o que foi dito, podemos por agora considerar o virtual como a possibilidade de todo o real e como o todo em aberto da duração. É a possibilidade de ser que não tem de corresponder a pré-existentes, como no caso do possível, mas que é entendida também como possibilidade de coexistência das próprias diferenças, isto é, da totalidade das distinções que existem na realidade.

Antes de prosseguir é importante considerar ainda uma outra abordagem ao virtual. Esta é feita a partir de *Durée et Simultanéité* e aqui Bergson parece abordar o

⁵⁷ Vide DS, p.86.

⁵⁸ Vide DS, p.87.

⁵⁹ Vide PV, p.24.

⁶⁰ Vide Cp.III.2.

virtual de uma forma um pouco diferente da que foi considerada até agora. Atentemos primeiramente no seguinte excerto:

(...) quand l'enfant lit actuellement le mot tout d'un coup, il l'épèle virtuellement lettre par lettre.⁶¹

O texto parece indicar que o virtual assume o papel do que já está presente, isto é, é o que se encontra já lá na existência de uma outra coisa. No exemplo, a criança lê uma palavra mas só a consegue ler porque aprendeu o alfabeto e porque sabe conjugar as letras. Ou seja, ao ler uma palavra há já um entendimento latente que corresponde à compreensão do próprio alfabeto. O virtual é aquilo que, não sendo apresentado manifestamente, já tem de se encontrar lá, é a própria possibilidade de ser. Contudo, também neste caso se apresenta ainda como a possibilidade de coexistência, como um solo para o ser. O excerto, revela também de que forma o virtual pode existir sem o actual o exprimir totalmente. Se considerarmos o actual como sendo a leitura da palavra, ou a própria palavra, e se o virtual for o alfabeto, pode compreender-se que não há no alfabeto a total adequação à palavra, mas que este possui de alguma forma a realidade que exprime cada palavra por as palavras serem formadas a partir do alfabeto. Ou seja, o virtual pode manifestar o actual sem ter de ser representação adequada do mesmo.

Bergson faz ainda outro tipo de abordagens ao virtual. Vejamos por exemplo:

Toutes ces dislocations, toutes ces successions sont donc virtuelles ; seule est réelle la simultanéité.⁶²

Para efeitos de contextualização, esta afirmação é feita a propósito do efeito longitudinal ou “deslocação de simultaneidade”. Não se pretende analisar agora propriamente o que Bergson quer dizer mas antes o significado de virtual aqui implícito. Ora, ao dizer que as deslocações em causa no efeito longitudinal são sucessões virtuais, parece atribuir um certo sentido de fictício ao virtual, isto é, o virtual é o fictício, o que não é real.⁶³ A outro propósito diz também:

⁶¹ DS, p.206.

⁶² DS, p.178.

⁶³ Sobre a consideração do virtual como fictício podemos considerar também a seguinte passagem: “Il ne peut plus être question que d'un seul homme ou d'un seul groupe d'hommes réels, conscients, physiciens: ceux du système de référence. Les autres (...) ne seront que des physiciens virtuels, simplement représentés dans l'esprit du physicien en S.”, vide DS, p.124. Nesta passagem, Bergson volta a identificar, de certo modo, o virtual com o fictício na forma do físico real, ou homem consciente, e o que não faz parte do seu sistema, que seria o virtual. A questão que ainda fica em aberto é se o sentido em causa é de não possuir qualquer realidade ou ser um virtual por ser apenas representação do que podemos

*(...) l'essence de la théorie de la Relativité est de mettre sur le même rang la vision réelle et les visions virtuelles. Le réel ne serait qu'un cas particulier du virtuel.*⁶⁴

Pode observar-se que Bergson apresenta o virtual como sendo algo oposto, ou pelo menos divergente, do real. Como se não devesse pertencer ao plano do real nem fizesse parte da sua constituição. Além disso, parece tratar o virtual como semelhante ao possível, isto é, ao transmitir a ideia de que o virtual e o real se consideram num mesmo plano, exprime a própria noção de possível, o que significaria que o virtual e o real possuiriam as mesmas características, só que o real seria o caso particular do virtual, visto que possui existência.

Esta nova abordagem ao conceito de “virtual” como o “fictício”, parece conduzir-nos à concepção tradicional do virtual como uma dimensão diferente do real e como um plano opcional que não faz parte da realidade. Contudo, poder-se-ia perguntar se, ao referir-se à deslocação, Bergson está a pensar numa autêntica oposição ao real ou está a pensar em algo que aparente ser mas não o é. Isto é, diz-se fictício não enquanto oposto ao real mas é virtual por ser uma mera aparência de deslocação, um efeito. Assim, não estaria a contradizer a sua posição quanto ao sentido do conceito, mas apenas a manifestar que o virtual pode ser como uma realidade aparente. Em relação ao segundo excerto é de salientar que Bergson não está a afirmar que o real é um caso particular do virtual ou do possível, está apenas a referir-se precisamente ao ponto de vista matemático, em que se podem considerar no mesmo plano; do ponto de vista filosófico essa afirmação não seria possível.⁶⁵

considerar real, isto é, da consciência. Que haja físicos que não se encontram no mesmo sistema da consciência é algo a que está condicionado o nosso acesso; para o sistema em questão, tornam-se representações e não consciências reais.

⁶⁴ DS, p.229; o destaque é de Bergson.

⁶⁵ “Mais le philosophe, qui doit distinguer le réel du symbolique, parlera autrement”, vide DS, p.230.

I.4. PLURALIDADE DE TEMPOS: SIMULTANEIDADE E SUCESSÃO

Como vimos, o tempo real corresponde a algo interior, diz respeito à duração real. Como tal, o tempo, é a duração de cada um. Surge então o problema: se a duração faz parte de cada um, o que temos presente é uma pluralidade, isto é, cada um tem o seu tempo, a sua duração, e, por isso, há uma multiplicidade de tempos. Ao compreendermos duração como consciência percebemos que há no tempo o próprio fluxo da consciência. Esse fluxo interior diz respeito ao próprio fluxo do tempo, é a passagem do passado para o presente e a antecipação do futuro. No entanto, esta consciência, ou a duração real, diz respeito a cada indivíduo, é um fluxo próprio de cada um. Ou seja, em cada indivíduo há uma consciência e a cada consciência corresponde um tempo; deste modo, ao existir uma pluralidade de consciências, terá de haver também uma pluralidade de tempos diferentes. E, se cada tempo interior é real, serão todos reais.

A pluralidade pode ser vista enquanto forma do tempo interior, mas também pode ser considerada a partir da Teoria da Relatividade, tal como Bergson a analisa, isto é, o tempo dependeria sempre do ponto de vista em que nos colocamos, dependeria do sistema de referência, que é o ponto de vista adoptado, em relação ao qual consideramos os restantes sistemas. Desta forma, o tempo aparece como relativo à perspectiva de um observador, variando quando se muda o observador ou o sistema de referência. Assim, poder-se-ia perguntar: se uma pluralidade de consciências resulta numa pluralidade de tempos e se o tempo depende do observador, o tempo diz respeito a uma questão de perspectivas? Isto é, a realidade temporal desdobra-se em diferentes realidades? A questão suscita o problema de a realidade, ou até a verdade, poderem ser relativos, pois se o tempo é realmente apenas o que é para cada um parece que não haverá forma de afirmar que o tempo tenha algum tipo de realidade, já que dependeria sempre da perspectiva e do observador em causa.

Para compreendermos como o tempo varia em função do observador, atentemos na relação entre duração e simultaneidade. A simultaneidade pode ser entendida, em termos básicos, como dois ou mais momentos que são apercebidos num único, ou seja, é a capacidade de vermos de imediato diversos momentos. Por oposição, temos a sucessão que é ver momentos acontecerem seguidamente uns aos outros. Assim, se

considerarmos a duração como o acompanhamento do tempo, isto é, como uma consciência que percepção os diversos momentos e os conjuga através da memória, podemos constatar que o simultâneo não é absoluto. Efectivamente, dependendo do sítio ou da posição em que me encontro, assim posso ver momentos como simultâneos ou como sucessivos:

On nous montrait que deux événements, simultanés pour le personnage qui les observe à l'intérieur de son système, seraient successifs pour celui qui se représenterait, du dehors, le système en mouvement.⁶⁶

Isto significa que os mesmos acontecimentos podem ser simultâneos para uns e sucessivos para outros, consoante a sua posição ou o sistema em causa. Assim, a simultaneidade ou sucessão depende do sistema de referência adoptado, depende de onde estamos situados. Se um acontecimento é simultâneo para um pode ser sucessivo para outro, o que significa que o tempo pode aparecer como sucessivo ou simultâneo em virtude precisamente do ponto de vista. Antes de avançar, consideremos brevemente os termos que estão aqui em causa. Bergson designa como simultâneas duas percepções instantâneas que são apercebidas num só e mesmo acto do espírito.⁶⁷ A sucessão, como já vimos, diz respeito à passagem de um momento a outro, ou seja, é o seguimento de acontecimentos. Pode dizer-se, relativamente à sucessão, que é a percepção de diferentes momentos compreendidos como sucedendo uns aos outros. O sistema de referência, em termos ainda mais simples, é aquele a que nos estamos a reportar, ou seja, aquele ao qual os restantes fazem referência. Como tal, será por definição o sistema imóvel e, nos termos de Bergson, aquele onde se encontra a consciência.⁶⁸

Ora, se considerarmos S como sistema de referência ou S' como sistema de referência, ao considerarmos o primeiro o que é simultâneo nesse sistema, ou para si, não é simultâneo para o segundo. O mesmo acontece no oposto, se S' for o sistema de referência o que considerarmos simultâneo vai aparecer como sucessivo para S. Ou seja, as percepções não são dadas no mesmo acto se mudarmos o sistema em causa. Mas, como veremos mais à frente neste trabalho, a questão da simultaneidade não se resume

⁶⁶ DS, p.230.

⁶⁷ Vide DS, p.66.

⁶⁸ Vide por exemplo DS, p. 124.

apenas a dois momentos que apercebemos num mesmo acto, há na simultaneidade também uma relação ao fluxo das coisas e à própria compreensão da temporalidade.⁶⁹

Regressemos agora ao problema das perspectivas. Como vimos pelo exemplo da simultaneidade e da sucessão, pode efectivamente pôr-se o problema de saber se o tempo depende do observador, isto é, se não há algo que se possa dizer absolutamente simultâneo ou sucessivo. Numa outra perspectiva, se considerarmos que há uma dependência do observador, não podemos dizer que um sistema, uma forma de perceber o tempo, ou perceber os acontecimentos no tempo, é correcto e o outro errado, e haverá que dizer que ambos são correctos nas suas perspectivas.⁷⁰ Consideremos, por exemplo, que quando vemos um prédio ao longe e nos aparece como pequeno, nós reconhecemos o erro de perspectiva e atribuímos-lhe um tamanho maior do que aquele com que nos aparece, ou seja assumimos que há uma realidade correcta para além daquilo que percebemos. Ora, no caso aqui em consideração não poderíamos fazer esse reconhecimento e identificar qual o erro de perspectiva que está em causa. Mas, se considerarmos que há realidade em cada sistema, não poderemos dizer que quando assumirmos o sistema oposto reconheceremos o erro do outro sistema? Isto é, dependendo do sistema em que nos encontramos, podemos reconhecer o erro de perspectiva quando se consideram como simultâneos dois acontecimentos. Este entendimento deve-se precisamente ao facto de o nosso reconhecimento de perspectiva ser feito à vez, só compreendemos de cada vez uma das perspectivas. Mais à frente, veremos como a questão da perspectiva pode tomar esta via e a que corresponde este modo de à vez.⁷¹ Pode salientar-se desde já que, para Bergson, a ideia de todos os tempos serem reais não é uma afirmação simples nem óbvia. Como veremos, só podemos afirmar um tempo real.

⁶⁹ Vide Cp. III.2.

⁷⁰ Por outro lado poderíamos dizer que ambos estão errados, isto é, se não há forma de determinar qual o aspecto adequado do tempo, não é correcto identificar qualquer sistema como sendo adequado e, como tal, ambos estariam errados. Ambos sofrem um desvio do que poderia ser o tempo geral, isto é, o tempo igual para toda a situação.

⁷¹ Vide Cp. III.2.

CAPÍTULO II: TEMPO E ETERNIDADE

Nesta parte do trabalho pretende-se tratar a questão da relação entre tempo e eternidade. Trata-se de compreender que relação há entre a duração e a eternidade e a que corresponde o eterno em Bergson.

Para compreendermos como aborda Bergson a eternidade, é importante ter em conta o que se entende geralmente por este termo e como é considerado do ponto de vista filosófico. Por definição, a eternidade é o não-temporal ou intemporal, ou seja, é o que não possui tempo. De outra perspectiva, a eternidade diz respeito, não ao intemporal, mas ao que perdura, ao que não acaba. Neste último sentido, pode-se observar alguma referência ao temporal. Esta segunda possibilidade de entender o eterno suscita alguns problemas e apresenta-se como uma segunda denotação, ou variação, do sentido inicial. Classicamente o termo refere-se ao intemporal, mas alargou-se à ideia de perduração, ao que se chama “sempiterno”.⁷²

A eternidade pode considerar-se o completo, o simultâneo e a posseção perfeita da perduração.⁷³ Ou seja, a eternidade é a plenitude, ao eterno não lhe falta nada e envolve a percepção simultânea de tudo. Estas são também usualmente as características associadas a Deus, que seria o possuidor da visão da eternidade. Vejamos então a visão eternalista:

(...) many thinkers have held the view that God exists apart from time, or outside time. He possesses life all at once. But the expression ‘all at once’ is not meant to indicate a moment of time, but the absence of temporal sequence, though not, in the view of some, the absence of duration. So it is not that God has always existed, for as long as time has existed, and that he always will exist, but that God does not exist in time at all.⁷⁴

Como se pode observar, a visão eternalista corresponde a uma intemporalidade, ou seja, não há qualquer passagem do tempo porque não há tempo algum. Para o que é eterno, a existência é dada toda de uma vez, não no sentido de um momento temporal no qual acontece, mas precisamente como algo transcendente que abarca simultaneamente

⁷² Vide as definições em Paul Helm, "Eternity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/eternity/>>.

⁷³ IDEM, *ibidem*.

⁷⁴ IDEM, *ibidem*.

a totalidade. Assim, pode dizer-se que a eternidade corresponde a uma plenitude, a uma completude, a que nada se acrescenta. Como tal, não há mudanças no sentido de algo a melhorar nem tempo porque não há nada a adquirir. É o sentido de ser em plenitude, isto é, é a perfeição de ser já tudo aquilo que se pode ser. Um outro aspecto importante a considerar é o “tudo de uma vez” como mostrando precisamente a simultaneidade que é própria da eternidade. Contudo, é de notar que esta simultaneidade tem de ser dada fora do tempo, isto é, não está em causa um momento de uma sequência que é retido e que presencia o todo. Não é o presente constante porque não há sequer sequência temporal, assim, o todo que é dado de uma vez tem de ser exterior ao próprio tempo.

De ponto de vista oposto a este, podemos ainda considerar brevemente o temporalismo. Atentemos no seguinte excerto:

Temporalism regards God as existing in a temporal sequences (...) God being situated at a particular moment in time, the present, and having a past and a future. (...) For example, a temporalist may hold that only the present is real, or that past and present are each real, though it would be less common to hold that past, present and future are all equally real.⁷⁵

Esta perspectiva apresenta uma visão temporal de Deus, o que significa uma visão temporal da própria noção de eterno, isto é, aquilo que é suposto ser o eterno tem de situar-se algures no tempo e não fora dele. Uma das razões dos temporalistas é que para originar mudanças temporais não se pode existir fora do tempo, e uma vez que Deus opera no tempo, teria de existir também no tempo.⁷⁶ Assim, podemos considerar que nesta visão não haveria propriamente eternidade, entendida como o intemporal, mas antes apenas o temporal. Tudo existe no tempo.

De outra perspectiva ainda, pode pensar-se simplesmente que não fazemos ideia de a que corresponde o eterno, visto que a própria simultaneidade que Deus percepção tem de ser pensada dentro do tempo, ou seja, desconhecemos totalmente o que é o “ponto de vista” da eternidade.

Tendo em conta esta apresentação breve de como é vista a eternidade, podemos então passar à compreensão de Bergson e qual a relação que propõe entre o temporal e o intemporal.

⁷⁵ IDEM, *ibidem*.

⁷⁶ IDEM, *ibidem*.

II.1. DURAÇÃO E PRIVAÇÃO DE ETERNIDADE

Neste ponto vamos tentar compreender que relação estabelece Bergson entre a duração e a privação de eternidade, ou seja, de que forma o temporal e o intemporal se relacionam. Assim, atentemos no seguinte excerto:

(...) fatalement alors nous sommes amenés à mettre sur le compte de l'imperfection humaine notre ignorance d'un avenir qui serait présent et à tenir la durée pour une pure négation, une «privation d'éternité».⁷⁷

Mais à frente refere também :

(...) vous faites, vous, une construction métaphysique. Ou plutôt la construction est déjà faite : elle date de Platon, qui tenait le temps pour une simple privation d'éternité (...) l'entendement traite la durée comme un déficit, comme pure négation (...) cette durée qui est pourtant ce qu'il y a de plus positif au monde.⁷⁸

De imediato podemos destacar três pontos destes excertos: a) a duração não deve ser vista como privação de eternidade; b) a duração não é pura negação, embora tendamos a pensar desse modo; e c) a duração é o que há de mais positivo. O primeiro e o segundo pontos estão intrinsecamente ligados, isto é, para compreendermos por que razão a duração não pode ser considerada como privação de eternidade temos de compreender porque não é pura negação. Assim, Bergson sustenta que a duração deve ser algo mais do que uma privação. Uma das teses que ajuda a compreender o que pretende Bergson é, como vimos, que a duração seja vista como substância, ou seja, como algo concreto. Se o tempo corresponde a algo como substância vê-lo como privação é tirar-lhe realidade, significa que há algo que falta à duração e a sua realidade estaria apenas dependente de algo que é superior a ela.

Numa outra perspectiva, se considerarmos a eternidade como uma categoria primária, o tempo toma-se como a deterioração e diminuição do ser.⁷⁹ Isto acontece precisamente por considerarmos as diferenças entre um tempo espacializado e a eternidade, por não conseguirmos pensar em termos de duração. Ou seja, por considerarmos a duração como privação e vermos o ser como uma diminuição,

⁷⁷ DS, pp.83 e 84.

⁷⁸ DS, pp.217 e 218.

⁷⁹ Vide PV, p.7.

enquanto que a própria palavra “duração” deve designar algo positivo e não negativo. Isto é, tendemos a pensar o tempo, não como existência, mas como privação de uma existência maior.⁸⁰ Outra razão por que Bergson não gosta de falar em termos de privação é por fazer parte do seu projecto, como diz Deleuze, evitar aproximações negativas, e isso é o que aqui está em causa. Vejamos o que nos diz Deleuze:

C'est que la négation implique toujours des concepts abstraits, beaucoup trop généraux. (...) au lieu de partir d'une différence de nature entre deux ordres, d'une différence de nature entre deux êtres, on se fait une idée général d'ordre ou d'être, qu'on ne peut plus penser qu'en opposition avec un non-être en général, un désordre en général (...)⁸¹

O importante a reter deste excerto é a ideia de que a negação conduz à generalidade ou a pensar sempre em termos de oposição. Ou seja, a negação está na origem de um esquema ordem-desordem que sacrifica as diferenças, substituindo-as por oposições nas quais um dos termos é negativo, porque é o não ser em geral. É por isso que Bergson evita falar em termos de negação e insiste na positividade da duração. Se a duração assume o aspecto da realidade tem de ser aquilo que há de mais positivo, ao invés de ser mera privação.

Pode observar-se uma aparente oposição a esta proposta da positividade da duração quando Bergson fala da necessidade que há no tempo:

Le temps est pour moi ce qu'il y a de plus réel et de plus nécessaire; c'est la condition fondamentale de l'action (...) c'est l'action même ; et l'obligation où je suis de le vivre, l'impossibilité de jamais enjamber l'intervalle de temps à venir (...)⁸²

Com efeito, se o tempo é a obrigação em que estou de viver, não estará Bergson a conceder-lhe o estatuto de privação? Isto é, se há uma necessidade de viver no tempo é precisamente porque cada coisa tem o seu tempo, porque não dura para sempre. A obrigação de viver diz respeito ao nosso saber de que há um fim, se há um saber de que

⁸⁰ A propósito da ideia de mais ou menos é interessante notar a análise que Deleuze faz de Bergson na parte consagrada aos falsos problemas, em que refere que o autor diz que há mais na ideia de não-ser, por exemplo, do que na de ser, pois na ideia de não-ser está a ideia de ser, mais a operação lógica de negação, mais o motivo psicológico particular para essa operação. Vide Deleuze, *Le Bergsonisme*, p.6. Podemos então pensar que o que está em causa não é uma questão do que possui mais mas de primazia, de saber ver a realidade que há no tempo.

⁸¹ Deleuze, *Le Bergsonisme*, p. 41.

⁸² DS, p.217.

não se vive para sempre têm-se a necessidade de agir, há uma necessidade de nos movermos. Neste sentido, o tempo aparece como negação, a negação da vida eterna. Se o tempo é condição da acção, então o tempo é a condição de me mobilizar. Assim, essa condição é de algum modo já a demonstração que não vivemos para sempre e que por isso somos obrigados a fazer alguma coisa de nós. Considerando esta perspectiva, o tempo, ainda que apareça como negação, é essencial. Se vivêssemos para sempre estaríamos imobilizados porque não haveria um tempo que nos obrigasse a fazer algo connosco, isto é, o tempo é aquilo que nos move, se não houvesse um tempo para viver não haveria nada que nos impelisse a agir. Portanto, esta seria a visão do tempo como negação, que significa que por termos um tempo temos de nos mover.

Outro ponto a considerar do excerto acima diz respeito à acção, ou melhor, ao interesse que temos por nós: um outro factor que faz parte da percepção é que nunca é desinteressada, precisamente porque serve a acção.⁸³ Temos a necessidade de fazer algo connosco e, nesse sentido, toda a percepção já envolve um interesse por si. Naquilo que observamos há um interesse por nós subjacente, o interesse da nossa vida, daquilo que nos diz respeito.⁸⁴ Portanto, pode-se também observar desde já a importância que Bergson dá à própria vida de cada um e como a percepção diz respeito também a uma questão de perspectiva ou de ponto de vista. Pode também considerar-se que a percepção, como está a ser agora analisada, significa que o todo não é uma questão de perspectivas fechadas mas uma questão de ter acesso a partes; há vários pontos de vista que são partes do todo, e o problema decorre de não termos acesso a todos os pontos de vista, ou seja, a todas as partes do todo.

Regressando à abordagem anterior, pode notar-se que o problema se mantém, já que era precisamente este tipo de desenvolvimento que Bergson tentava evitar: pretendia evitar falar em termos de negação. Assim, cabe perguntar: será que o autor quis seguir esta via, e sabia que ia conduzi-lo a uma negação, ou na verdade podemos

⁸³ Vide TT, p.214.

⁸⁴ Pearson parece até certo ponto discordar desta afirmação, ao afirmar que o Tempo não é meramente algo que está à mão, como diz Heidegger (vide PV, p.185). No entanto, há duas observações que podemos fazer a essa afirmação: a primeira diz respeito à interpretação heideggeriana do à mão, que não parece ter sido correctamente captada. A segunda relaciona-se com esta: o à mão diz respeito precisamente à forma como nos encontramos no mundo, ou seja, não é um puro perante mas uma percepção de utilidade para nós. E, neste sentido, está em consonância com a necessidade de acção de Bergson e com a forma como a percepção serve a acção. As coisas apresentam-se como uma certa utilidade para mim, e por isso podemos perceber de forma diferente o mesmo, conforme a utilidade que tem para a nossa vida.

interpretar esta realidade do tempo de uma forma diferente? Apesar desta aparente contradição, podemos considerar várias leituras alternativas a esta via negativa. Assim, uma possibilidade de compreender como se dá essa necessidade de agir sem que isso implique que haja um motivo oculto pode ser encontrada nas análises de Deleuze:

Il y a de la finalité parce que la vie n'opère pas sans directions; mais il n'y a pas de «but», parce que ces directions ne préexistent pas toutes faites, et sont elles-mêmes créées «au fur et à mesure» de l'acte qui les parcourt.⁸⁵

O texto aponta para uma forma de contornar a necessidade do tempo sem termos de optar pela via da negação. A vida precisa de direcções, isto é, precisamos de tomar um caminho, mas isso não significa necessariamente que haja um “objectivo”. Não há algo para o qual já estamos direccionados, simplesmente precisamos de nos orientar durante o percurso da vida. Se a vida precisa de direcções é necessário que o tempo esteja presente, como vimos, para a própria acção. Assim, o tempo apresenta-se como a condição necessária da acção, ou a própria acção, pela necessidade de manutenção da vida e não como uma exigência de objectivo vital. Ao falar-se da necessidade de manutenção podemos referir-nos tanto ao básico e essencial da vida como também às diferentes opções que nos surgem no caminho, isto é, como indicava Deleuze, decisões que fazemos juntamente com o acto e que não são pré-existentes a ele. Portanto, o tempo é necessário para a acção porque está na base do próprio desenvolvimento da vida enquanto tal.

Outra forma de compreender a duração como mais do que privação é recorrer ao próprio sentido da palavra “durar”: o que significa durar? Se, por um lado, temos a apresentação negativa, como resistência ao tempo, aquilo que tem um tempo, por outro lado, podemos encontrar a forma positiva: aquilo que dura é aquilo que continua a ser, aquilo que se manifesta em continuidade. Portanto, a duração e a passagem do próprio tempo relacionam-se com uma fluidez contínua de existência. Durar não é apenas ter um tempo mas o que dura é também o que permanece. Esta descrição do sentido de durar está em conformidade com a própria definição de duração que antes considerámos: a duração é um fluxo contínuo e, como tal, é a manifestação do ser em continuidade. Ou seja, não é que o ser esteja privado da eternidade mas mais concretamente o ser é aquilo que continua a manifestar-se, é aquilo que perdura. É a forma positiva de resistência.

⁸⁵Deleuze, *Le Bergsonisme*, p.111.

Assim, o que antes aparecia como contraditório revelou-se agora como podendo demonstrar a própria positividade da duração e da temporalidade. Uma vez explicitada a relação entre duração e privação de eternidade, passemos à compreensão de como Bergson entende a própria noção de “eternidade” e a que pode corresponder a sua visão.

II.2. ETERNIDADE E CONSCIÊNCIA

Para tentar compreender a visão bergsoniana da eternidade será indispensável explorar o que significa falar em duração na eternidade e se pode corresponder uma consciência, e que tipo de consciência, à eternidade. Mais uma vez noções como “simultaneidade” e “sucessão” tornam-se necessárias nestas considerações. Atentemos primeiramente no seguinte excerto:

Immanente à notre mesure du temps est donc la tendance à envier le contenu dans un espace à quatre dimensions où passé, présent et avenir seraient juxtaposés ou superposés de toute éternité.⁸⁶

No texto, Bergson parece sugerir que a eternidade é algo em que se dá tudo, em consonância com a nossa tendência a pensar as coisas como sobrepostas na eternidade, isto é, a pensar os conteúdos como já dados, de tal modo que não há nada a acrescentar. Neste sentido, esse “dar-se tudo” significa colocar conteúdos temporais como já dados num todo. Bergson aparenta dar à eternidade o estatuto de um plano no qual colocamos a nossa própria linha temporal, isto é, já está definido o curso dos acontecimentos e só estamos a desenrolar o fio já apercebido de toda a eternidade. Ora, se, por um lado, a eternidade se apresenta como uma completude, por outro lado, podemos notar que aparece como algo que está lá mas não se pretende atingir. É uma forma de um todo completo fechado. O que se entende por esse todo completo fechado é semelhante à própria plenitude, isto é, será algo que já se encontra no estado mais completo possível e que por isso não necessita de nada mais. Dessa forma, apresenta um certo fechamento a qualquer outro acontecimento, pois é um todo em que já está tudo dado e nada há a acrescentar. Ou seja, forma, de certo modo, um sistema.

⁸⁶ DS, p.79.

Uma outra questão que o texto pode suscitar prende-se com a referência ao esvaziamento do tempo no espaço e ao facto de justapormos as diversas categorias temporais por toda a eternidade: significa isto que Bergson considera a eternidade como sendo o espaço a quatro dimensões? Há que reconhecer, no entanto, que o texto não admite essa leitura e Bergson não nos autoriza a fazer essa inferência; Bergson está antes a fazer referência à sobreposição, ou seja, a indicar que não são a mesma coisa, embora nós tenhamos tendência a transformar o espaço nesse mesmo plano ao justapô-lo à eternidade. Assim, ao esvaziarmos o conteúdo que é temporal no espaço, estamos a colocá-lo no plano da eternidade, mas isso não quer dizer que o espaço a quatro dimensões seja efectivamente a eternidade. Pensar o tempo em termos de espaço é transformar o tempo num ambiente fechado em que nada há a acrescentar, como se já fosse tudo dado. É este o sentido que Bergson parece dar à eternidade e que ao mesmo tempo representa o estatuto de pré-determinação que tende a evitar atribuir ao ser humano. Portanto, pode-se verificar o primeiro aspecto que captamos da eternidade: é como um plano em que está tudo concretizado. De certa forma, podemos também já observar que Bergson recusa os termos temporais, “passado”, “presente” e “futuro”, como termos que possam ser sobrepostos à eternidade.

Ora, se há uma rejeição da temporalidade, estamos já em condições de determinar qual a componente - sucessão ou simultaneidade - que pertence à eternidade. Se, por um lado, a eternidade não pode pertencer à ordem temporal, significa que não há uma sucessão, ou seja, tem de ser percebida como a captação instantânea de todos os acontecimentos. Não há um tempo que se possa atribuir ou contabilizar, tem de haver uma simultaneidade da totalidade. Assim, pode estabelecer-se que a eternidade aparece como exterior ao tempo, que não pode envolver sucessão e sim simultaneidade, ou seja, a eternidade parece manter o estatuto do intemporal e, como tal, mantêm-se como um plano exterior ao tempo em que não pode haver sucessão. Atribuir sucessão à eternidade seria atribuir-lhe um estatuto temporal.

Uma outra forma de interpretar o que está aqui em causa é apresentada por Pearson:

Outside ourselves we find only space, and consequently nothing but simultaneities,
‘of which we could not even say they are objectively successive, since succession

can only be thought through *comparing* the present with the past'. The qualitative impression of change cannot, therefore, be felt outside consciousness.⁸⁷

Como o excerto indica, para haver sucessão já tem de haver uma comparação do passado e do presente. Ou seja, a mudança é apercebida em termos de comparação, mas para haver comparação tem de haver um antes e um depois, isto é, tem de haver um seguimento temporal. Outro ponto interessante a considerar é que a percepção da mudança só pode ser efectuada por uma consciência, isto é, sem consciência, ou fora da consciência, não há mudança, ou melhor, impressão de mudança. Não é possível discernir quando há passagem de um momento para outro, ou que haja a transformação de algo. Antes de mais, é claro que a afirmação do texto diz respeito à ligação que há entre tempo e consciência. Só é possível perceber uma sucessão através da consciência, o que significa que só somos capazes de ver mudança por possuímos consciência. Logo, fora da consciência não há impressão de mudança, o tempo depende da percepção de sucessão e é nesse sentido que depende da própria consciência. Assim, não é tanto uma consciência da própria passagem mas antes uma passagem que enquanto sucessão implica consciência para a perceber e identificar o que já foi e o que é. No entanto, poder-se-ia perguntar: poderá corresponder alguma consciência ao “ponto de vista” da eternidade? Em princípio, o “ponto de vista” da eternidade seria o “ponto de vista” de Deus, ou de uma consciência suprema. Então, o que significa dizer que pode haver uma consciência nesse “ponto de vista”? E poderá afirmar-se que Bergson concorda com a ideia dessa consciência?

Para compreender melhor estas questões e poder responder-lhes façamos primeiro uma outra pergunta que pode ajudar a captar o pensamento de Bergson a este respeito: pode dizer-se que há duração na eternidade? Numa primeira análise, atribuir-lhe duração significaria que teria um início e um fim. Portanto, no sentido lato, não poderíamos dizer que há duração na eternidade. Assim, poderá dizer-se que não lhe corresponde nenhuma duração e, por isso, se torna universal. Na eternidade não há medida, não há comparação de ritmos, o que existe é a coexistência da percepção da totalidade deles em simultâneo. No entanto, para Bergson não é tão evidente que não haja uma duração no “ponto de vista” da eternidade. Atentemos no seguinte excerto:

⁸⁷PV, p.23.

Ainsi naît l'idée d'une Durée de l'univers, c'est-à-dire d'une conscience impersonnelle qui serait le trait d'union entre toutes les consciences individuelles, comme entre ces consciences et le reste de la nature. Une telle conscience saisirait dans une seule perception, instantanée, des événements multiples situés en des points divers de l'espace ; la simultanéité serait précisément la possibilité pour deux ou plusieurs événements d'entrer dans une perception unique et instantanée.⁸⁸

O texto refere a ideia de uma duração do universo. Essa ideia surge ao considerar que há um universo formado por um só todo. É de notar que Bergson se exprime em termos de “como se”, isto é, nós possuímos ideias comuns que surgem dessas apresentações que temos tanto do universo como da nossa duração. Ou seja, não chega a afirmar se as coisas se passam ou não efectivamente desse modo, mas apenas que nós tendemos a ver assim. Nesse sentido, as formulações indicadas resultariam destas supostas ideias. Regressando agora ao excerto, ao falar de uma duração do universo, e ao relacioná-la com uma consciência impessoal, Bergson está a sustentar que há uma duração na própria ideia de eternidade. Isto é, a consciência que percebe instantaneamente dois ou mais acontecimentos possui uma duração. Pode-se também observar que Bergson assimila a uma consciência impessoal a capacidade de perceber todas as durações numa única percepção, como tínhamos visto anteriormente. Assim, revela-se a ideia de uma duração e de uma consciência que pertenceriam ao “ponto de vista” da eternidade. Como vimos, a característica desta consciência seria de unificar as consciências individuais, ou seja, teria a capacidade de percepção das diferentes consciências individuais, o que significa a capacidade de perceber os diversos tempos que pertencem às diferentes consciências. Embora, por um lado, Bergson inscreva a noção de duração como pertencente ao “ponto de vista” da eternidade, por outro não parece concluir que haja uma temporalidade nessa consciência. Ou seja, duração e consciência aparecem novamente ligados mas o tempo não tem de pertencer necessariamente a estas noções. A intemporalidade pode manter-se. Contudo, o que significa falar de duração nestes termos? Como pode uma noção temporal como a duração não estar ligada ao tempo? Se há algo que dura, há algo que existe no tempo. Assim, ou Bergson entra em contradição ao assumir essa consciência que possui uma duração, ou terá de se considerar outra hipótese.

⁸⁸ DS, p.56.

Considere-se então, por um lado, a duração do universo e, por outro, a consciência impessoal. A primeira remete para uma existência, o universo começou a existir. Há uma realidade física e espacial à qual é inerente a duração e que corresponde ao seu ritmo, ao seu fluxo. Pois, como vimos, o fluxo corresponde à realidade temporal de cada existência. Nesse sentido, o universo possui o seu próprio fluxo, ainda que seja a ideia de um fluxo de uma totalidade. Assim, a segunda, a consciência impessoal, seria a consciência capaz de perceber essa totalidade, a consciência capaz de acompanhar esse fluxo. Portanto, o que está em causa não seria a consciência dessa duração mas a consciência que a percebe ou a consegue abarcar em si; a consciência que consegue acompanhar a totalidade do universo e não a consciência do universo. Deste modo, a duração continua a ser o temporal que pertence ao universo e a consciência impessoal pode continuar a pertencer ao âmbito do intemporal, como o “ponto de vista” que consegue ligar a totalidade das consciências individuais e do resto da natureza.

Uma outra questão que pode surgir diz respeito à consciência que pertenceria ao “ponto de vista” da eternidade. Já vimos como nascia a ideia de uma consciência impessoal, mas pode dizer-se que a consciência impessoal é o mesmo que uma consciência suprema? E a consciência suprema corresponde ao “ponto de vista” da eternidade? Em relação à primeira questão podemos dizer que há de facto afinidade, apesar de Bergson utilizar as duas expressões. A utilização do termo “consciência suprema” surge a respeito da simultaneidade e sucessão entre sistemas. Há um conjunto de acontecimentos que são simultâneos para o observador em S e outro conjunto de acontecimentos idênticos que são simultâneos para o observador em S' . O problema radica em saber qual a relação entre os dois grupos de acontecimentos. O que se pode deduzir é que os dois grupos de acontecimentos podem dar-se como simultâneos quando apercebidos por uma consciência suprema capaz de comunicar, ou estabelecer ligação, entre as consciências em S e S' .⁸⁹ Ou seja, a consciência suprema é a consciência capaz de compreender mais do que uma consciência ao mesmo tempo, ou melhor, capaz de conectar-se as várias consciências ao mesmo tempo. É de referir também que essa ligação é feita instantaneamente, o que significa mais uma vez que não há um tempo a passar mas a compreensão momentânea da simultaneidade dos acontecimentos para ambos os sistemas. Assim, podemos verificar uma semelhança

⁸⁹ Vide DS, p.122.

entre a consciência suprema e a consciência impessoal, ambas têm a capacidade de perceber simultaneamente diversos acontecimentos em diversos sítios do espaço. Também possuem a característica de ligarem as diferentes consciências individuais, isto é, conseguem, por assim dizer, monitorizar diferentes ritmos ou diferentes durações instantaneamente.

Contudo, em relação à segunda questão, se a consciência suprema corresponde ao “ponto de vista” da eternidade, o problema mantém-se. O facto de se considerar que uma consciência suprema poderia conceber os diferentes acontecimentos das diferentes consciências individuais, para elas sucessivas, como simultâneos não significa que haja uma consciência na eternidade ou que esse seja o seu “ponto de vista”. Para se poder avançar neste sentido temos de compreender melhor o estatuto que Bergson dá à eternidade, pois, de certo modo, parece situar a eternidade num plano diferente de qualquer consciência. Atentemos, então, no seguinte excerto:

Dès à présent l'on entrevoit le double danger auquel on s'expose quand on symbolise le temps par une quatrième dimension de l'espace. D'une part, on risque de prendre le déroulement de toute l'histoire passée, présente et future de l'univers pour une simple course de notre conscience le long de cette histoire donnée tout d'un coup dans l'éternité : les événements ne défileraient plus devant nous, c'est nous qui passerions devant leur alignement.⁹⁰

Deixemos por agora de parte o problema do tempo como uma dimensão do espaço. Centremo-nos na visão da eternidade aqui apresentada. Primeiramente, pode-se notar como Bergson parece dar à eternidade o estatuto do já concretizado, o que já está desde sempre e para sempre definido e delineado. De certo modo, opõe o sentido de eternidade ao nosso sentido temporal ou até à realidade do tempo que está associada precisamente a uma abertura, a uma indeterminação e não a uma linha de acontecimentos. Nesse sentido, refere que não teríamos acontecimentos a desenrolarem-se à nossa frente, mas que seríamos nós a passar ao longo deles, como já pré-estabelecidos. Ou seja, a eternidade apresenta-se como um alinhamento de acontecimentos em que toda a história já está dada. Nós estaríamos apenas a experienciar o que já está definido dentro da eternidade. Mas o que significa estar definido dentro da eternidade? Parece haver uma relação a um plano e não a uma

⁹⁰ DS, p.209.

consciência. Uma indicação de onde a história já está toda realizada, isto é, na eternidade já se encontra o passado, o presente e o futuro. Assim, aparenta ser um plano em que tudo já está realizado. Por um lado, teríamos o temporal, o indefinido, o a realizar-se e, por outro, o intemporal, o já realizado, concretizado, em que toda a história já está determinada. A questão que pode surgir diz respeito à oposição destas duas vertentes. Se Bergson considera que não podemos pensar o tempo como pré-determinado, como estando posto dentro da eternidade, conduz-nos a pensar que ou há temporalidade e um certo indeterminismo ou há intemporalidade - ou seja a eternidade - e o tempo é uma ficção. De certo modo, é como se houvesse uma disputa de qual dos dois possui realidade, pois só um pode ser real. Se seguirmos os desenvolvimentos do autor acerca do tempo, ou mesmo através destes excertos, observa-se que defende a temporalidade, ou seja, que não admite que haja um plano em que já possa estar tudo definido. Normalmente utiliza a eternidade para mostrar precisamente que não poderíamos considerar o tempo como pré-determinado, como uma linha de acontecimentos já definidos. Contudo, só se poderá compreender melhor o significado do risco da pré-determinação do tempo quando se compreender por que razão Bergson enfatiza a realidade temporal e, também, quando se considerar a distinção espaço-tempo.

Para Bergson, como vimos, o mundo é o “em aberto”, ao passo que a eternidade aparece como um plano fechado, o que significa que há uma perturbação na ligação da eternidade ao mundo: com efeito, mesmo reconhecendo que a eternidade não possui tempo, teria de ter alguma relação com o tempo, o que significa que teria de ser aberta também. Numa outra perspectiva, pode-se ponderar que, se tudo o que existe existe no tempo, então a eternidade, como o intemporal, não pode ser um plano real.⁹¹ É de salientar que, nesta abordagem, estamos a considerar a relação do temporal e do intemporal, entendendo-os como planos distintos, e não como relação do temporal a uma consciência. Precisamente, há dificuldade em considerar directamente uma consciência quando o autor se refere à eternidade. Aliás, as suas referências tanto a uma consciência suprema como à eternidade são feitas em termos de possibilidade. Contudo, não está suficientemente definido como aparece a própria possibilidade de haver uma consciência que esteja presente no “ponto de vista” do eterno. Consideremos então a

⁹¹ Grimaldi também se pergunta como seria possível um espectador intemporal do tempo e chega precisamente à ideia de que não é possível, pois toda a realidade é temporal e como tal só se pode existir no tempo. Vide OT, p. 99 e p.104. Até certo ponto, a análise poderia aplicar-se ao pensamento de Bergson, já que está em causa uma realidade que é temporal.

relação entre consciência e eternidade. Poder-se-ia começar por considerar um “ponto de vista” que presenciaria, exteriormente ao tempo, toda a linha temporal. Esse “ponto de vista” estaria situado na eternidade e como tal não pertenceria ao tempo, logo, veria tudo em simultâneo, passado, presente e futuro não poderiam ser distinguidos por ordem de sucessão. Contudo, considerar um “ponto de vista” deste tipo seria admitir uma linha temporal definida e, portanto, ir contra a realidade do temporal tal como Bergson a apresenta. De outro modo, poder-se-ia perguntar qual a relação que o “ponto de vista” do eterno mantém com o temporal. Poderá considerar-se apenas uma consciência que percepção simultaneidades? Isto é, que a consciência suprema não implique uma visão do temporal? Se se considerar que a ideia de Deus está associada a essa consciência suprema teremos a visão eternalista, com as dificuldades e as vantagens que lhe estão associadas. No entanto, Bergson não menciona propriamente Deus, mas fala sempre numa consciência suprema ou impessoal. Assim, é difícil manter a ideia de um Deus que possui o “ponto de vista” da eternidade e todas as características que habitualmente se lhe atribuem. Para esclarecermos se esta relação se dá, é necessário fazer uma revisão do que sabemos da consciência suprema e da eternidade.

A consciência suprema seria a consciência que consegue aperceber simultaneamente as diferentes consciências individuais. Possui a capacidade de compreender instantaneamente dois ou mais acontecimentos. Por outro lado, possui a capacidade de ligar, não só as consciências individuais, mas também o resto da natureza. A eternidade, por seu lado, aparece como o já completo. Se considerarmos a eternidade, teremos de pensar toda a história, todo o passado, presente e futuro já delineados, isto é, a totalidade dos acontecimentos. Ora, como vimos, o mundo para Bergson é apresentado como um conjunto de relações e a eternidade apresenta-se de certo modo como um fechamento, pois está associada a uma completude. Portanto, a eternidade parece não poder possuir nenhuma relação com a temporalidade, já que o mundo é constituído por relações temporais. Embora possamos pensar a consciência suprema como “ponto de vista” da eternidade e como um “ponto de vista” exterior ao próprio tempo, não faz sentido conjugá-la na duração real de Bergson, pois nesse caso pertenceria ao âmbito do temporal. Ou seja, se a consciência suprema pertence ao eterno, não possui uma duração.

Outro ponto a considerar diz respeito à passagem do tempo. Na duração há um fluxo do tempo, o que significa uma não interrupção do movimento temporal. Como vimos, o antes e o depois que percebemos só é possível através da memória. Isto é, a sucessão é-nos dada na duração, ou na consciência, pela memória e é ela que permite que liguemos diversos momentos temporais. Assim, nós percebemos a passagem do tempo porque a memória está ligada à nossa consciência. Contudo, se considerarmos uma consciência suprema, de que forma podemos pensar a passagem do tempo? Precisamente, o que está em causa não é a sucessão mas a simultaneidade. Ou seja, não é a passagem do tempo, que é percebida por um antes e um depois, mas um tudo ao mesmo tempo, um tudo em simultâneo. Neste sentido, não está em causa uma passagem do tempo, pois não há sucessão, pelo que se deve considerar que, apesar de ser consciência, esta tem de ser exterior ao tempo. Assim, não podemos atribuir-lhe a duração e o fluxo constante que atribuímos às consciências individuais. É ao pressupormos esta consciência como exterior ao tempo que podemos identificar, não a sucessão, mas a simultaneidade de acontecimentos.

Um outro factor a considerar nesta análise é precisamente a questão da percepção ser instantânea. Revela que há um único momento em que se dá, que não se prolonga. Não há temporalização do acto. Pode também compreender-se a semelhança da consciência suprema ao “ponto de vista” da eternidade por esta via. A consciência suprema percebe num único instante vários acontecimentos e a eternidade é um instante contínuo. Nesse sentido, dizemos que a eternidade não possui tempo pois é um instante constante. A noção de instante representa a ideia de não-medição, um instante não é medível, não pode ser contabilizado. Significa que não possui duração. A noção de instante vai servir-nos para compreender melhor a distinção entre espaço e tempo, mas, previamente, vejamos o que Bergson nos diz sobre este termo:

L’instant est ce qui terminerait une durée si elle s’arrêtait. Mais elle ne s’arrête pas.

Le temps réel ne saurait donc fournir l’instant ; celui-ci est issu point mathématique, c’est-à-dire de l’espace.⁹²

Como o texto indica, Bergson remove a ideia de instante da duração. Isto é, o instante não pode pertencer à duração nem ao tempo real. Precisamente porque envolve uma paragem, um corte. Assim, se, por um lado, um instante é o não-medível, por outro,

⁹² DS, p.69.

está também associado a uma paragem ou interrupção, que não pode existir no tempo real. Portanto, o instante não pode advir da temporalidade. Voltaremos ao instante e ao espaço mais à frente.⁹³

Outro ponto a considerar é a relação entre a noção de instante, como possuindo uma determinada relação com o espaço, e a eternidade como um instante constante. Poder-se-ia dizer que há uma ligação entre o espaço e a eternidade? Dizer que a eternidade é mero espaço, por ambos possuírem a característica da simultaneidade, é alargar demasiado tanto a noção de espaço como a de eternidade. Contudo, podemos dizer que há uma simultaneidade espacial na eternidade, no sentido em que há um abarcar da totalidade. De outra perspectiva, pode-se considerar a consciência suprema como precisamente a percepção de todo o espaço, como a captação de todos os acontecimentos dados no espaço simultaneamente. Assim, pode dizer-se que há uma relação, mas não uma semelhança, entre aquilo que se entende por instante relativamente a um limite e o instante que pertence à eternidade.

Considerámos a relação do temporal e do intemporal, e qual a noção de consciência associada à eternidade. Veremos de seguida o que significa falar de uma realidade do tempo.

CAPÍTULO III: A UNIDADE DO TEMPO

Considerámos até agora os conceitos essenciais para a compreensão da formulação de uma constituição temporal do ser em Bergson. Vimos também de que modo se pode relacionar a temporalidade e a intemporalidade. Contudo, muitas questões foram deixadas por analisar. Neste capítulo pretende-se dar resposta a essas questões e ver de que forma a pluralidade de tempos se reconduz a uma unidade, e assim mostrar como Bergson pensa a realidade do tempo. Para tal, é necessário compreender a relação e a distinção entre tempo e espaço, o que está em causa nas relações entre eu e outro e, portanto, o que significa falar de diversas consciências e da sua coexistência tal como se manifesta na relação entre ser e duração, ou seja será necessário abordar questões como

⁹³ Vide Cp. III.1.

a possibilidade de um mundo sem consciência e o que significa ser como representação ou ser como acesso.

Como Bergson refere, a teoria da relatividade não exprime toda a realidade, mas não pode dizer-se que não exprima nenhuma,⁹⁴ precisamente porque os tempos múltiplos que evoca não rompem a unicidade de um Tempo real mas, pelo contrário, a implicam e a mantêm.⁹⁵ Assim, poder-se-á observar como surge esta ideia, que resulta da inserção de uma metafísica na análise da teoria da relatividade.

É também de enfatizar desde já a questão levantada por Bergson: como passamos do tempo interior ao tempo das coisas?⁹⁶ Esta questão é fulcral para compreender a concepção bergsoniana do tempo. Mostra que há um tempo interior ao qual tem de corresponder um momento exterior. Esta experiência dá-se a nós na forma de uma simultaneidade, neste caso de um momento interior com um momento exterior. A questão não só exclui o fechamento em nós próprios, como levanta precisamente o problema do acesso ao mundo, tanto a passagem de nós para o mundo, como também qual a passagem do tempo correspondente. Esta é a questão de fundo para compreender o que está em causa ao falar de uma realidade do tempo, e à qual se tentará dar resposta neste capítulo.

III.1. O TEMPO E O ESPAÇO

Para compreender qual o fundamento de uma realidade do tempo, é necessário compreender a relação que possui com espaço, tal como Bergson a pensa. Com efeito, como veremos, para se poder pensar o tempo como substância há que diferenciá-lo do espaço, ou evitar a sua espacialização. Pensemos primeiramente em termos de movimento. Já foi referido anteriormente, a propósito do movimento, a sua fluidez, no entanto, não considerámos que o movimento tem habitualmente a característica de descrever o tempo no espaço. Isto é, o movimento implica espaço, ocorre no espaço, e dá-se no tempo. Mas, como vimos, o movimento real não pode dar-se no espaço: o que

⁹⁴ Vide DS, p.86.

⁹⁵ Vide DS, p.172.

⁹⁶ Vide DS, p.55.

há de errado nesta conceptualização de espaço-tempo que não nos fornece o movimento real? Atentemos no seguinte excerto:

(...) l'ininterruption de déroulement resterait encore distincte de la trace divisible laissée dans l'espace, laquelle est encore du déroulé. Celle-ci se divise et se mesure parce qu'elle est espace. L'autre est durée. Sans le déroulement continu, il n'y aurait plus que l'espace, et un espace qui, ne sous-tendant plus une durée, ne représenterait plus du temps.⁹⁷

O texto ressalta que há efectivamente uma distinção entre a medida do espaço e a continuidade do tempo. É nessa distinção que se funda, segundo Bergson, a rejeição da ideia segundo a qual o movimento é medido no espaço. Um outro ponto a salientar desde já, diz respeito ao ocorrido e à ocorrência. Com efeito, enquanto o ocorrido pertence ao espaço, a ocorrência pertence ao tempo.⁹⁸ Ou seja, a divisão que fazemos é do espaço e não do tempo.⁹⁹ Assim, o movimento real diz respeito à ocorrência e não ao ocorrido. Isto é, pertence ao tempo e não espaço. Quando descrevemos o movimento no espaço e o medimos já não é o tempo real que estamos a considerar mas uma espacialização do tempo. Bergson diz que o que dividimos é o ocorrido e não a ocorrência¹⁰⁰, precisamente porque o primeiro diz respeito ao espaço, ao movimento espacial, e não ao movimento como fluxo, como já foi considerado anteriormente.¹⁰¹ Consideremos uma vez mais as palavras de Bergson:

(...) car tous nous esquissons le geste de poser un Espace-Temps à quatre dimensions dès que nous spatialisons le temps, et nous ne pouvons mesurer le temps, nous ne pouvons même parler de lui sans le spatialiser.¹⁰²

⁹⁷ DS, p.65.

⁹⁸ As noções de *déroulé* e *déroulement* apresentam uma certa dificuldade de tradução. Podemos identificar o verbo como ocorrer mas também poderíamos optar por desenvolver, e assim: desenvolvido e desenvolvimento, respectivamente. A ideia para a qual Bergson parece apontar com esta expressão é a de haver uma continuidade sem interrupções, ou seja o fluxo que é do tempo, e o desenvolvido, ou ocorrido, que é o espaço, aquilo que pode ser dividido, pode ser medido, pois já é apresentado de alguma forma como fixo, e como tal, divisível.

⁹⁹ Jean Pucelle observou também que Bergson faz essa distinção, quando pensamos estar a medir o tempo estamos a medir o espaço, vide Jean Pucelle, *Le Temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, p.37.

¹⁰⁰ Vide DS, p.63.

¹⁰¹ Outra forma de compreender o significado de desenvolvimento seria na forma de acção, isto é, é o em progresso, a acção contínua. O acto não pode ser dividido, está em progresso, o tempo é esse ser em progresso, esse ser em desenvolvimento. Como tal, não pode ser dividido sem ser parado, o que contradiria a hipótese do movimento ininterrupto da duração ou do fluxo constante.

¹⁰² DS, pp.224 e 225.

Ou seja, o tempo tem de ser espacializado para se poder medir. O tempo enquanto medida envolve sempre divisão e é sempre o tempo já contaminado pelo espaço. O que Bergson pretende mostrar é o que mais à frente vai concluir, o espaço-tempo é, no fundo, espaço.¹⁰³ Pois, não se está a considerar a duração, o tempo foi eclipsado, o que está sempre em causa é um todo confuso (Bergson utiliza o termo “amálgama”) de espaço. É o que se passa na questão do movimento, ao considerá-lo um intermediário da medição do tempo já o estamos a espacializar. Bergson insiste na dificuldade de pensar em termos de tempo, já que, em última análise, lhe sobrepomos sempre o espaço.¹⁰⁴ Portanto, o tempo deve ser pensado como independente do espaço e não como pertencendo ao mesmo âmbito de realidade. Poder-se-ia perguntar: como pode o tempo ser separado do espaço?¹⁰⁵ Ora, como vimos, pensar em termos de duração implica pensar num fluxo contínuo de tempo que ocupa toda a nossa vida consciente, desde o primeiro ao último momento. Esta forma de pensar é entendida por Bergson como pensar “no tempo”, por oposição a pensar “no espaço”. A diferença reside precisamente na continuidade que o tempo nos fornece e na descontinuidade que faz parte do espaço. Assim, ainda que por hábito seensem os dois como formando um só conjunto, está-se na verdade a confundir os dois termos. No entanto, a questão de como passamos do nosso tempo ao tempo das coisas ainda permanece, mas é possível compreender agora como há uma diferença entre o tempo real ou o que chamaríamos tempo mensurável.

Consideremos agora outra noção importante que envolve estas duas componentes que estão agora a ser tratadas: o instante. Observámos, ao considerar o movimento e a medição, que não se deve dizer do tempo que se pode dividir, porque isso equivale a espacializar o próprio tempo. Ou seja, o tempo real não possui medida. Assim, de outra perspectiva, poder-se-ia perguntar: pode o tempo real fornecer instantes? Primeiramente, o que significa a noção de instante para Bergson? Esta noção já foi previamente abordada no capítulo sobre a eternidade, no entanto não foi devidamente clarificada. Assim, analisar-se-á agora qual o seu significado e qual a sua relação à

¹⁰³ Vide DS, p.229.

¹⁰⁴ Grimaldi também notou bem que se o espaço pode servir de medida ao tempo, é porque nós subrepticiamente já transmutámos o tempo em espaço, vide OT, p.22.

¹⁰⁵ É de referir que a distinção entre tempo e espaço também é feita através da distinção entre homogeneidade e heterogeneidade; ao espaço corresponde o homogéneo e ao tempo o heterogéneo e por isso não devemos confundir tempo e espaço. Pois, ao considerarmos o tempo como homogéneo já estamos a espacializá-lo, já não é a duração que estamos a tratar. Vide TT, pp.64 e 65. Contudo, uma análise deste tipo afastar-nos-ia do propósito deste trabalho.

temporalidade e de que forma se insere na concepção temporal do real. De modo a clarificar esta análise, recapitulemos parte de uma citação anterior e atentemos nas seguintes palavras de Bergson:

(...) tel sera l'instant, - quelque chose qui n'existe pas actuellement, mais virtuellement. L'instant est ce qui terminerait une durée si elle s'arrêtait. Mais elle ne s'arrête pas. Le temps réel ne saurait donc fournir l'instant ; celui-ci est issu du point mathématique, c'est-à-dire de l'espace. Et pourtant, sans le temps réel, le point ne serait que point, il n'y aurait pas d'instant. Instantanéité implique ainsi deux choses : une continuité de temps réel, je veux dire de durée, et un temps spatialisé, je veux dire une ligne qui, décrite par un mouvement, est devenu par là symbolique du temps : ce temps spatialisé, qui comporte des points, ricoche sur le temps réel et y fait surgir l'instant.¹⁰⁶

Esta longa passagem ajuda a compreender a noção de instante tal como Bergson a entende, mas também ajuda a compreender em que sentido se pode dizer que o instante envolve, ou não, qualquer realidade do ponto de vista temporal. Como se viu, o instante não pode pertencer à duração pois envolveria uma paragem, ou um corte. Assim, poderíamos pensar que o instante está para o tempo como o ponto para o espaço, que assume a forma de um limite. Isto é, para pensarmos o instante por referência ao tempo temos de o pensar como limite do tempo. Por isso, o instante pode ser considerado uma extremidade, como do ponto de vista matemático consideramos o ponto, pois, visto que na duração não há paragem, o instante não pode pertencer ao fluxo contínuo. A assunção de o instante pertencer ao tempo nasce da tendência a transformarmos o tempo em espaço, isto é, de considerarmos a duração como uma linha e, como tal, constituída por pontos. Se o instante pertencesse ao tempo implicaria que houvesse momentos em que pudesse ser dividido e, se pudesse ser dividido, podia ser medido, portanto, mais uma vez, estaríamos a lidar com o espaço e não com o tempo real. Enquanto que matematicamente podemos considerar diversas divisões, ou um movimento descrito por diversas paragens, do ponto de vista temporal o movimento tem de ser um contínuo e, por isso, não pode ser percebido com contendo interrupções. Isto permite-nos compreender a que corresponde o movimento real: os movimentos

¹⁰⁶ DS, pp.68 e 69.

anteriores já estão contidos nos anteriores, que significa que não podem ser separados.¹⁰⁷

Regressando ao excerto, ele contém ainda outra ideia que tem de ser analisada: o instante não pertence ao tempo real, mas sem ele não podia existir. Por um lado, pode-se verificar que o tempo real não possui instantes mas, por outro lado, o instante não é independente do tempo real. Ou seja, Bergson está a sustentar que há uma relação entre o tempo espacial e o tempo real. Pode notar-se desde já que, apesar de Bergson nos querer fazer pensar primeiramente em termos de duração, não está a excluir a ideia de um espaço independente de nós: há uma relação entre ambos, conjugam-se. Ainda de outra perspectiva, poder-se-ia perguntar como se explica o ricochetear do tempo espacial que Bergson menciona; no fundo, de que forma está a conjugar os dois tempos, o espacial e o real. Ora, pode-se pensar que, em certo sentido, o tempo espacial exprime o tempo real, isto é, o tempo da vida é dado no espaço. Sem a vida consciente não poderíamos pensar o espaço, mas isso não significa que não haja qualquer espacialidade ou qualquer realidade no espaço.¹⁰⁸ Daí que se possa sustentar que há uma certa expressão do tempo da vida, da realidade temporal, através do espaço, que corresponde ao surgimento do instante. Um pouco mais à frente compreender-se-á melhor o significado desta expressão da realidade, ou aparência do real.

No seguimento desta análise ainda há um aspecto a observar: o instante não existe actualmente mas virtualmente. À partida, segundo o que vimos sobre uma das formas do virtual, pode-se pensar que Bergson assume a posição de que o instante é aquilo que não é real. Se o virtual for o fictício, como o fictício é o que não é real, em certo sentido, o instante não é real. Na verdade, esta tese depende do ponto de vista a partir do qual estamos a considerar o instante. Se o considerarmos como virtual e não como actual, sem deixarmos de lhe atribuir alguma realidade, temos de o pensar como não possuindo actualidade na duração. Isto é, o instante é virtual - neste sentido de não-real - quando o pensamos como pertencente ao temporal, ao fluxo contínuo. Ou seja,

¹⁰⁷ Grimaldi também faz uma referência a Aristóteles, dizendo antecipar as análises bergsonianas: « (...) si le temps était une série continue de limites comme une ligne est une série continue de points, tous les instants seraient simultanés, et 'nous serions alors contemporains de ce qui se passait il y a dix mille ans'. Tout comme le temps répudie l'instant, l'instant répudie donc le temps.», vide OT, p.10.

¹⁰⁸ É de notar que Bachelard, numa das suas críticas, afirma que Bergson retira qualquer realidade ao instante, que torna o instante abstracto, vide Gaston Bachelard, "The Instant", in R. Durie (ed.), *Time and the Instant*, Manchester, Clinamen Press, 2000, pp.67 e 71. Contudo, esta crítica não nos parece acertada, pois Bergson não considera que o instante não possui qualquer realidade mas apenas que não pode pertencer ao tempo real.

não é algo que se dá no tempo - nesse sentido é virtual -, não se efectua na duração porque só existe quando o tempo é contaminado pelo espaço. Quando Bergson diz que o instante não existe actualmente, refere-se precisamente à actualidade temporal, isto é, ao tempo da vida. Assim, no fluxo da consciência não há instantes, estes aparecem como virtuais porque temos a ideia da sua existência, mas a sua realidade pertence ao contacto com o espaço. Portanto, a existência virtual do instante diz respeito à sua forma temporal, isto é, na duração o instante é fictício, e não se refere ao facto de possuir algum tipo de realidade.

Podemos ainda perguntar: é possível pensar o instante como estático? Ao considerarmos que o instante não pode pertencer à duração por implicar uma paragem, a resposta parece apontar para que sim. Se envolve uma paragem do fluxo, à partida corresponderia a um congelamento do próprio tempo.¹⁰⁹ Mas, ao analisarmos devidamente o que está a ser sustentado, entende-se que o estatuto que lhe é atribuído, como foi referido, é o de um limite. O instante seria o limite da duração, a sua extremidade, pois dar-se-ia no parar da mesma. Nesse sentido, poder-se-ia pensar como um congelamento, mas apenas porque primeiramente seria um limite. É interessante notar que a ideia de uma paragem oferece grande resistência porque implica uma paragem do tempo, e o tempo não para. Assim, o que significa dizer que não há uma paragem do tempo? É precisamente o significado do tempo como fluxo contínuo. Ou seja, dizer que o tempo para é uma contradição. O ser do tempo é ser em passagem, pará-lo é estabelecer um limite e quebrar o seu fluxo. No tempo real não há interrupções, está sempre em movimento. Daí que a indivisibilidade do movimento esteja associada à impossibilidade do instante, dividir o movimento é pará-lo, e consequentemente não há movimento. Significa que a divisão do movimento só ocorre por mapeá-lo no espaço.¹¹⁰ Da mesma forma, impor o instante ao tempo é espacializá-lo, impor-lhe limites. O tempo não para pois isso seria interrompê-lo e, ao mesmo tempo, abriria a possibilidade de manipular o movimento em que ocorre o tempo. Seria a possibilidade de parar o nosso fluxo e regressar *sem mudança*. Ou seja, está também presente a ideia de uma não ocorrência de qualquer mudança. Seria a possibilidade de um momento em que nada se

¹⁰⁹ Julian Barbour vê o instante em Bergson dessa forma, como sendo estático, como um congelamento. Argumenta também que, ao inscrever o instante no ponto de vista quantitativo da ciência, Bergson está a fazer uma crítica à mesma e a opor-se à abordagem científica. Vide Julian Barbour, "Time, Instants, Duration and Philosophy", in R. Durie (ed.), *Time and the Instant*, Manchester, Clinamen Press, 2000, pp. 98 e 99.

¹¹⁰ Vide TT, p.159.

passasse. Assim, concluindo a referência ao carácter estático do instante, não é que Bergson se refira ao instante como estático, mas considera que a admissão do instante causaria uma paralisação, ou interrupção, de fluxo. Como diz, o instante não pode ser algo que exista na duração, mas isso não impede que não exista de todo.

Numa outra perspectiva, poder-se-ia considerar o instante como a própria mudança.¹¹¹ Esta nova abordagem não diz respeito directamente a Bergson, mas corresponde a uma nova forma de ver o conceito. A mudança é, neste sentido, entendida como aquilo que não está em movimento ou em repouso e nesse momento é uma “coisa estranha” a que se chama instante. Mas que relevância tem esta nova interpretação para a análise de Bergson? Na verdade, se a mudança fosse constituída por instantes, poder-se-ia questionar a formulação de Bergson sobre o tempo e a duração, e admitir que o tempo seria constituído por momentos não temporais. O “tornar-se” seria essencialmente constituído por instantes. Portanto, o tempo não apresentaria o significado que Bergson lhe pretende dar, a mudança, o “a ser”, seriam sem tempo e na verdade não possuiriam tempo algum.¹¹²

A hipótese aqui apresentada acerca do instante levaria a uma disputa, por assim dizer, com Bergson. Pois, se seguirmos este raciocínio, o tempo não possui qualquer tipo de realidade. Tudo o que constitui o temporal são momentos intemporais, o que significa que o que existe é um eterno agora, em oposição ao fluxo temporal e contínuo que aparecia em Bergson. Como poderia o autor defender a sua tese temporal nesta situação? Atentemos noutro ponto: a mudança é compreendida como uma passagem de um momento a outro, para algo devir tem de deixar de ser uma coisa para ser outra.¹¹³ Ou seja, está a ser dito que a mudança enquanto tal não é perceptível. Este é o problema da passagem de estado, a mudança como instante, como “sem lugar”, é problemática no contexto do pensamento bergsoniano. Contudo, poder-se-ia perguntar: porque entendemos a mudança como um salto? É neste ponto que Bergson podia contrapor a tese do instante. Não há uma passagem de um momento ao outro sem mais, toda a passagem é gradual. Se quero mover-me do ponto A para ponto B passo por pontos

¹¹¹ Vide Robin Durie, “The Strange Nature of the Instant”, in R. Durie (ed.), *Time and the Instant*, Manchester, Clinamen Press, 2000, p.10.

¹¹² Vide IDEM, *ibidem*, p.11.

¹¹³ Vide IDEM, *ibidem*, p.9.

intermediários.¹¹⁴ Assim, Bergson podia defender que não há esse feito de instante como mudança, pois toda a mudança é gradual e, como tal, em continuidade. Logo, o tempo não é constituído por intemporalidades mas mantém o seu estatuto de fluxo. Toda a mudança implica um tornar-se, um deixar de ser o que é e passar a ser outro, mas essa passagem é um movimento de antecipação. Isto é, já está contido no anterior o momento seguinte e realiza-se por continuidade, nunca desaparece e reaparece de outra forma.¹¹⁵ Assim, para quem argumenta que não há tempo real, pode ainda manter-se a hipótese de Bergson e conceber um tempo contínuo e constitutivo. Uma temporalidade que assenta no fluxo da própria vida, que não pode ser confundida com o espaço. O tempo apresenta-se, portanto, precisamente como o que há de mais necessário.

Embora o tempo e o espaço permaneçam distintos, como já foi referido, não há apenas uma realidade psicológica, ou um tempo interior. Assim, observe-se este excerto sobre a simultaneidade de instante e de fluxo que ajuda a compreender como Bergson liga sempre o interior e o exterior, não fazendo uma exclusão do espaço:

Simultanéité dans l'instant et simultanéité de flux sont donc choses distinctes, mais qui se complètent réciproquement. Sans la simultanéité de flux (...) Durée réelle et temps spatialisé ne seraient donc pas équivalents, et par conséquent il n'y aurait pas pour nous de temps en général ; il n'y aurait que la durée de chacun de nous. Mais, d'autre part, ce temps ne peut être compté que grâce à la simultanéité dans l'instant. Il faut cette simultanéité dans l'instant pour 1° noter la simultanéité d'un phénomène et d'un moment d'horloge, 2° pointer, tout le long de notre propre durée, les simultanéités de ces moments avec des moments de notre durée qui sont créés par l'acte de pointage lui-même.¹¹⁶

¹¹⁴ Pearson, referindo-se a Bergson e Russell, insiste precisamente nessa infinidade de pontos intermediários: seja qual for a proximidade de dois instantes, há sempre um número infinito de intermédios entre os dois. Tal como nunca se salta de uma posição para outra mas há uma transição gradual. Vide PV, p.27.

¹¹⁵ Poder-se-ia opor que nas relações de causa e efeito aquilo que vemos é causa e efeito e nunca a relação entre eles. Isto é, não vemos o efeito sair da causa, vemos um acontecimento A e depois um acontecimento B, só posteriormente dizemos que A é causa de B. Ou seja, há uma mudança que não é percebida, não se vê A tirar B da sua inexistência. Tal como muitas vezes escapa aos nossos olhos a mudança, não vemos o intermédio, só assistimos à coisa inicial e à coisa final. Não cabe neste trabalho analisar as relações de causa e efeito ou todo o processo da mudança, mas pode dizer-se que, mesmo não percebendo a mudança, há um factor que nos leva a senti-la como um processo: a espera. Que se revela na impaciência. Podemos não ver a água tornar-se vapor (vemos água e vemos vapor), mas há um tempo para essa mudança acontecer. O facto de esperarmos mostra uma continuidade de tempo e não um salto.

¹¹⁶ DS, p.70.

Como o texto indica, a simultaneidade de instante permite-nos ligar um momento interior a um momento exterior. Ou seja, permite identificar um momento do nosso próprio tempo com o tempo do relógio, com o tempo de medição. Assim, se por um lado temos a duração, por outro temos a relação da duração ao próprio espaço. A relação da vida interior ao tempo comum. Ora, é a simultaneidade entre dois instantes de dois momentos exteriores que nos permite medir o tempo, mas é a simultaneidade desses momentos ao longo da nossa duração interna que faz que essa medida seja uma medida do tempo.¹¹⁷ Sem a duração interior não poderíamos sequer considerar o tempo como realidade, mas sem o exterior também não teríamos a noção de um tempo ou de medição de tempo. Assim, se bem é verdade que há um tempo real psicológico, independente do espaço, também é verdade que não vivemos numa realidade dada na mente.

De modo a compreendermos melhor o que significa falar de tempo atentemos na seguinte passagem:

Nous ne les introduisons pas dans le monde ; c'est le monde qui les introduit tout fait en nous, dans notre conscience, au fur et à mesure que nous les atteignons. Oui, c'est nous qui passons quand nous disons que le temps passe (...)¹¹⁸

Ora, o que aqui é indicado é precisamente uma passagem do tempo relativa a nós próprios. Isto é, dizer que o tempo passa implica a passagem de nós, do nosso fluxo. Somos nós que passamos, é a nossa duração que está em causa na passagem do tempo. Ou seja, a passagem do tempo é algo interior e não exterior. Dá-se em nós. O mesmo se pode dizer de quando refere que é o mundo que se introduz em nós, há uma consciência que percepção o mundo. A história do mundo implica que haja uma história de si. Observe-se outra pequena passagem:

Les horloges ne changent pas; c'est le Temps qui change. Il se déforme et se disloque entre elles.¹¹⁹

Quando Bergson afirma que os relógios não mudam, não está a dizer que não há uma passagem de tempo representada no espaço, mas sim que essa representação é efectivamente uma representação. Isto é, o que passa é o tempo e o tempo diz respeito a nós, somos nós que passamos no tempo e temos o hábito de transformá-lo em espaço.

¹¹⁷ Vide DS, p.71.

¹¹⁸ DS, p.82.

¹¹⁹ DS, p.175.

Assim, os relógios são uma forma de medição do que já existe com um fluxo próprio. Pode dizer-se que os relógios são uma forma de medição concebida para percebermos a mudança que é própria do tempo. São as coisas que passam quando o tempo passa e os relógios registam a mudança.

Um outro ponto a considerar diz respeito à simultaneidade de dois fluxos:

Nous appelons alors simultanés deux flux extérieurs qui occupent la même durée parce qu'ils tiennent l'un et l'autre dans la durée d'un troisième, le nôtre (...)¹²⁰

Consideramos dois acontecimentos como simultâneos porque está presente a nossa consciência para os percebermos. Ou seja, dois ou mais fluxos podem ser considerados simultâneos porque são dados no fluxo da nossa duração e, por isso, percebidos num só acto. Nesse sentido, para compreendermos a simultaneidade de dois fluxos tem de haver um terceiro, o nosso, para conter os outros dois em coexistência num mesmo tempo.¹²¹ Portanto, a nossa duração é o que permite constatar a simultaneidade de acontecimentos, é o que permite ligar fluxos. Os acontecimentos exteriores estão contidos na nossa passagem, no fluxo. O mundo introduz-se em nós e nós damos-lhe sentido. O tempo revela-se a partir do interior.¹²²

Vejamos então o que significa falar de um tempo psicológico e como há uma unidade do tempo.

III.2. SOBRE AS RELAÇÕES EU-OUTRO E O SURGIMENTO DE UM ÚNICO TEMPO

Pretende-se neste tópico, através das relações eu-outro, explicar não só a questão das perspectivas, mas também como se constitui a unidade dos tempos. Isto é, como se podem compreender diversos pontos de vista e de que forma há um único tempo. O que

¹²⁰ DS, p.68.

¹²¹ Deleuze também chama a atenção para esta passagem referindo precisamente que três fluxos são simultâneos quando um deles é a minha duração e pode conter os outros dois, se não os outros dois fluxos não poderiam considerar-se simultâneos ou coexistentes. É a minha duração que os contém. Vide *Le Bergsonisme*, p.80.

¹²² Sobre o carácter erróneo da ideia convencional de tempo como reduzido a espaço confira também TT, p.65.

significa falar de outro? Podemos dizer que outro vive o mesmo que eu ou experiencia o mesmo? Assim, o que significa falar de reciprocidade? Outra questão a salientar desde já prende-se, na linguagem do texto, com a mudança de sistema: pode-se mudar efectivamente de sistema? O que significaria em termos de vivência própria mudar de sistema? É a este tipo de questões que se pretende dar resposta e é por elas que temos de passar se queremos compreender o que está em causa quando falamos de uma pluralidade de tempos ou de uma unidade do mesmo. Para compreender qual a realidade do tempo temos de entender primeiramente o que significa viver no tempo e, como tal, ser consciente do tempo e existir no tempo. Se a temporalidade envolve acima de tudo uma relação psicológica, temos de compreender em que termos essa relação é exposta.

Analise-se primeiramente a hipótese de diferentes sistemas. Diferentes sistemas, como vimos, implicam diferentes consciências e, como tal, diferentes pontos de vista. Consoante o ponto de vista, temos também uma modificação do tempo associado a determinada perspectiva ou a determinado observador. A primeira questão que pode surgir diz respeito a como podem coexistir durações distintas. O que até certo ponto se pode traduzir na seguinte questão: como podemos afirmar a coexistência de diferentes sistemas?¹²³ Mas antes de avançar nessa ligação será importante abordar a primeira questão. Atentemos no seguinte excerto:

(...) rien ne prouve rigoureusement que nous retrouvions la même durée quand nous changeons d'entourage : des durées différentes, je veux dire diversement rythmées, pourraient coexister.¹²⁴

O texto destaca o modo como Bergson expõe a questão. Pode afirmar-se desde já que há diferentes ritmos de duração.¹²⁵ Deste modo, sustenta-se também a coexistência de diferentes consciências. Ao mesmo tempo, compreende-se que cada duração possui o seu próprio ritmo. Ora, se cada ritmo é uma duração, também cada duração é um absoluto,¹²⁶ precisamente porque cada duração é irreduzível a outra. Isto é, cada um vive o seu próprio ritmo, por isso a duração de cada um é um absoluto. Não é possível comparar diferentes durações porque são fluxos diferentes. O que se começa a compreender é que cada consciência é um absoluto pela sua vivência, isto é, que a

¹²³ A diferença entre as questões remete para o facto de a duração pertencer a cada coisa e o sistema pressupor um observador consciente.

¹²⁴ DS, p.57.

¹²⁵ Sobre a existência de diferentes ritmos de duração vide também TT, pp.163 e 164.

¹²⁶ Vide Deleuze, *Le Bergsonisme*, p.75.

duração é de quem a vive. Sobre o que isto significa e de que forma a unidade do tempo se relaciona com essa vivência debruçar-nos-emos um pouco mais à frente.

Regressando à afirmação de cada duração possuir o seu próprio ritmo, a sua verdade pode-se constatar através do exemplo da dissolução do cubo de açúcar.¹²⁷ O tempo que o cubo de açúcar leva a dissolver na água revela que tem o seu próprio ritmo. É possível não só verificar que há um próprio ritmo na dissolução, como também que na nossa espera se experimenta a impaciência. Ou seja, há um fluxo que difere do nosso, durações que “batem” a diferentes ritmos da nossa. Por isso, a impaciência da espera revela a diferença de tempos que coexistem. Também é possível considerar que se trata de uma porção da minha duração à qual eu não consigo contrair à minha vontade, não posso mudar a velocidade a que o açúcar se dissolve.¹²⁸ Logo, há um ritmo que eu não controlo, pois há vários fluxos e cada um deles é um absoluto.¹²⁹

Anteriormente, ao perguntar sobre a coexistência de diferentes sistemas, encontrou-se o mesmo problema. Como se pode dizer que existem diversas consciências, diversas perspectivas e todas reais? Para responder a esta questão tem de se compreender o que significa falar de outro: o que é o outro para mim? Atentemos primeiramente no seguinte excerto:

(...) il est impossible de démontrer strictement que les observateurs placés respectivement dans ces deux systèmes vivent la même durée intérieure et que par conséquent les deux systèmes aient le même Temps réel ; il est même très difficile alors définir avec précision cette identité de durée ; tout qu'on peut dire est qu'on ne voit aucune raison pour qu'un observateur se transportant de l'un à l'autre système ne réagisse pas psychologiquement de la même manière, ne vive pas la même durée intérieure (...)¹³⁰

O texto aponta para uma certa ideia de reciprocidade. Mas, ao considerar sistemas recíprocos, estar-se-ia a admitir a possibilidade de outro poder viver e ter a

¹²⁷ Este exemplo é apresentado por Bergson em *L'Évolution Créatrice* e referido por Deleuze em *Le Bergsonisme*, pp.23 e 24. Deleuze também refere que o cubo de açúcar só nos faz esperar porque nos abre ao mundo como um todo. Que, como vimos, tem relação à própria abertura da duração ao todo do mundo. Vide *Le Bergsonisme*, p.77

¹²⁸ Vide PV, p.10.

¹²⁹ Sobre as diferentes durações, Grimaldi também faz referência a Condillac que nos diz que não há dois homens, que num tempo dado, tenham um número igual de instantes. Vide OT, p.17. Precisamente, porque há diversas durações e cada uma tem o seu ritmo, não lhes compete o mesmo número de instantes ou, de outra forma, a mesma duração de experiência. Cada duração bate ao seu ritmo.

¹³⁰ DS, p.113.

mesma perspectiva que eu? Isto implicaria anular a diversidade, já que todos podemos mudar de sistema e pensar como outro pensa. Contudo, não é isso que está em causa. Ao falar de reciprocidade, Bergson refere-se à possibilidade de outro se colocar no meu ponto de vista e assim ver o que vejo, isto é, de abdicar do seu sistema de referência, abdicar da sua consciência, para reagir da mesma forma que eu reajo. Para experienciar psicologicamente aquilo que eu experiencio tem de se colocar inteiramente na minha situação, viver aquilo que eu vivo. Em todo o caso, não está implícito na hipótese da reciprocidade que seja possível uma mudança igualitária de sistema, no fundo, que se possa experienciar de verdade um outro ponto de vista. A propósito da possibilidade de viver o mesmo, considerem-se dois indivíduos, Paul e Peter. Para Paul experienciar o mesmo que Peter teria que viver no mesmo fluxo temporal que Peter, teria de partilhar a mesma duração e, para isso, Paul teria de ser Peter. Mas se partilham a mesma história e possuem as mesmas experiências, na mesma ordem, como se distinguem um do outro?¹³¹ Ou seja, em última análise se duas pessoas compartilham o mesmo fluxo temporal, a mesma história, não há como distinguir um eu do outro. A hipótese da reciprocidade não pretende por isso mostrar que há possibilidade de vivermos todos o mesmo fluxo, mas que, se vivêssemos o fluxo de outro, seríamos idênticos a ele. De outra perspectiva, pode-se compreender que o outro é para mim sempre representação, isto é, não fazemos ideia de a que corresponde o ponto de vista de outrem. Vejamos o que afirma Bergson:

(...) ils construisent en effet, avec les mêmes nombres, la même représentation du monde prise du même point de vue ; ils sont, eux aussi, référents. Mais les autres hommes ne seront plus que référés ; ils ne pourront maintenant être, pour le physicien, que des marionnettes vides. Que si Pierre leur concédait une âme, il perdrait aussitôt la sienne ; de référés ils seraient devenus référents ; ils seraient physiciens, et Pierre aurait à se faire marionnette à son tour.¹³²

O que está a sustentar é precisamente que não conseguimos possuir duas consciências ao mesmo tempo: ao tornar outros físicos como referentes, por exemplo, Pierre estaria a abandonar a sua própria consciência e a tornar-se uma marioneta viva. Para nos colocarmos no ponto de vista de outro temos de abandonar o nosso, daí que Pierre não seria o mesmo que é para si mas uma imagem da sua representação de outro

¹³¹ Vide TT, p.86.

¹³² DS, pp.111 e 112.

ponto de vista. O sentido de ser marioneta viva reside no facto de abandonar a sua consciência com o intuito de assumir a consciência de outrem. Ou seja, abandonar o seu sistema para adoptar outro sistema. Isto significa que se pode mudar o sistema de referência mas opta-se sempre por outro, nunca esvaziamos a totalidade de sentido, mesmo quando nos tornamos marionetas vivas. Numa outra perspectiva, ao fazer essa deslocação de sistema, mostra-se também que não só há sempre um sistema, mas também que só é um possível um sistema de referência de cada vez. Para compreender melhor o que está em causa observe-se o que diz Bergson:

Sans doute Pierre colle sur ce Temps une étiquette au nom de Paul; mais s'il se représentait Paul conscient, vivant sa propre durée et la mesurant, *par là même il verrait Paul prendre son propre système de référence, et se placer alors dans ce Temps unique, intérieur à chaque système, dont nous venons de parler : para là même aussi, d'ailleurs, Pierre ferait provisoirement abandon de son système de référence, et par conséquent de son existence comme physicien, et par conséquent aussi de sa conscience ; Pierre ne se verrait plus lui-même que comme une vision de Paul.* (...) tandis que le temps attribué par Pierre à son propre système est le temps par lui vécu, le temps que Pierre attribue au système de Paul n'est ni le temps vécu par Pierre, ni le temps vécu par Paul, ni un temps que Pierre conçoive comme vécu ou pouvant être vécu par Paul vivant et conscient.¹³³

Como o texto indica, para Pierre se colocar no sistema de Paul tem de abandonar o seu sistema provisoriamente. Bergson utiliza esta expressão precisamente por não ser possível abandonarmos a nossa consciência durante um tempo indefinido, temos sempre de regressar a nós. Outro ponto a destacar diz respeito a como a experiência do tempo não seria a do tempo vivido por Paul. Ou seja, mesmo que tentemos colocarmo-nos no sistema de outrem, noutra ponto de vista, vai ser sempre uma representação nossa desse ponto de vista. Nunca é a experiência vivida de outro que está em causa nessa representação. Assim, significa que não podemos, em última análise, sair de nós. Portanto, há que reter dois pontos importantes deste excerto: há uma impossibilidade de sair de si e ao mesmo tempo uma impossibilidade de abarcar duas consciências em simultâneo. Há uma opacidade nos outros tal como há uma opacidade em nós. Do mesmo modo, não somos capazes de reconhecer duas formas de lidar com o mundo, isto é, não conseguimos situarmo-nos em dois sistemas simultaneamente. Assim,

¹³³ DS, pp.99 e 100, o destaque é de Bergson.

estamos presos no modo do “à vez”, só podemos ter uma perspectiva do mundo de cada vez e cada perspectiva é parte de um todo. Ou seja, cada visão do mundo é uma parte e as visões não são necessariamente opostas, visto que toda a visão é uma visão parcial. No fundo, vivemos apenas uma vida, mesmo quando pensamos mudar de sistema.

Se se considerar mais uma vez o caso de Pierre e da representação de Paul, pode-se também compreender que a diferença entre eu e outro é que o outro é sempre representação para mim.¹³⁴ Ou seja, nunca é um tempo vivido ou uma duração real mas sempre uma representação minha. Os outros são outros “eus”. Não fazemos ideia a que corresponde o outro. Por isso, Bergson diz que o tempo de Paul representado por Pierre não é nem o tempo vivido por Pierre, nem por Paul, nem pode ser concebido como vivido por Paul. Não há uma correspondência para essa representação porque parte sempre de uma imagem, de uma transgressão de si na própria impossibilidade de sair de si. Assim, nunca será Paul vivo e consciente que é representado mas uma representação de Paul do ponto de vista de Pierre. Considere-se agora o exemplo do projectil; a ideia geral que subsiste é que, ao lançar um projectil a uma determinada velocidade em relação à da luz, a pessoa que lá se encontra quando regressar à Terra terá envelhecido, por exemplo, mais duzentos anos que aquela que se encontra na Terra.¹³⁵ Atente-se na análise de Bergson:

Le boulet est parti d'un canon attaché à la Terre immobile. Appelons Pierre le personnage qui reste près du canon, la Terre étant alors notre système S. Le voyageur enfermé dans le boulet S' devient ainsi notre personnage Paul. (...) On a donc considéré Pierre vivant et conscient : ce sont bien deux cents ans de son flux intérieur qui se sont écoulés pour Pierre entre le départ et le retour de Paul.

Passons alors à Paul. (...) Mais Paul vivant et consciente prend évidemment pour système de référence sons boulet : par là même il l'immobilise. Du moment que nous nous adressons à Paul, nous sommes avec lui, nous adoptons son point de vue. (...) Si nous disions que le premier flux était de deux cents ans, c'est de deux cents

¹³⁴ Um outro momento em que podemos verificar que Bergson faz referência à representação de um outro é ao falar da dissimetria no caso dos movimentos; não é uma dissemetria entre sistemas mas entre um dos sistemas e uma representação de um outro. Isto é, há sempre um que tem de ser representação, nunca se podem considerar os dois sistemas ao mesmo tempo como reais. Vide DS, p.276

¹³⁵ Vide DS, p.102. Advirta-se desde já que não se pretende fazer uma análise física do paradoxo, mas apenas constatar as afirmações filosóficas que Bergson fez acerca do exemplo paradoxal do projectil. Assim, evitando descrições físicas e matemáticas, pretende-se apenas resumir o exemplo de modo a que se perceba o que está em causa para a duração.

ans que sera l'autre flux. Pierre et Paul, la Terre et le boulet, auront vécu la même durée et vieilli pareillement.¹³⁶

Ora, como se pode verificar pelo texto, o que está em causa nesta análise é precisamente o facto de, cada vez que se considera Pierre ou Paul, estarmos a adereçar-nos a um deles, e por isso a tornamos de cada vez o sistema imóvel. Não só temos presente o modo do “à vez”, como também está salientado como só podemos viver uma única duração. E, consoante o fluxo em que nos encontramos, a duração total vai ser a mesma.¹³⁷ Ser Pierre vivo e consciente ou ser Paul vivo e consciente é o que determina qual o fluxo da duração e, portanto, a quantidade de anos vividos. Assim, consoante o sistema em causa, pode dizer-se que a duração é a mesma, pois a diferença reside no outro como representação e não no outro como vivo e consciente. O que Bergson está a mostrar é precisamente que só há uma duração vivida. Isto é, só vivemos um único tempo. O facto de haver mais sistemas, ou de se poderem considerar mais sistemas, não muda o aspecto de só conseguirmos abarcar uma única consciência. Como tal, só conseguimos viver num único fluxo temporal. Ou seja, o tempo reside na duração individual porque é a única a que temos acesso:

(...) il y a un seul Temps réel, et les autres sont fictifs. Qu'est-ce en effet qu'un Temps réel, sinon un Temps vécu ou qui pourrait l'être? Qu'est-ce qu'un Temps irréel, auxiliaire, fictif, sinon celui qui ne saurait être vécu effectivement par rien ni par personne ?¹³⁸

O Tempo real é portanto o tempo vivido. E, como vimos, tempo vivido só há um. Não podemos viver mais do que um tempo, vivemos o nosso tempo, o tempo da nossa vida. Cada um vive o tempo da sua vida. Cada um destes tempos é um tempo real quando considerado pela experiência de cada um, quando é vivido pelo próprio. O tempo real constitui-se na consciência da vida. Portanto, é aquele ao qual o nosso fluxo pertence. De tal forma que qualquer outro tempo considerado, se não pode ser vivido, é,

¹³⁶ DS, pp. 102 e 103.

¹³⁷ Seguindo a opinião de muitos críticos, pode-se considerar que Bergson não está a compreender ou a ter em conta variados elementos físicos e como tal não compreendeu o que estava em causa no paradoxo. Contudo, o que o autor pretendia era introduzir aspectos filosóficos neste paradoxo de forma a compreendermos a necessidade de considerar o elemento da duração e o que significa falar de diferentes pontos de vista. Embora o que estivesse em causa fosse uma análise em termos filosóficos e não em termos estritamente físicos, podemos encontrar uma crítica a Bergson que insiste na sua má compreensão do paradoxo e da relatividade em Barbour, vide Julian Barbour, “Time, Instants, Duration and Philosophy”, in R. Durie (ed.), *Time and the Instant*, Manchester, Clinamen Press, 2000, pp.106 – 109.

¹³⁸ DS, p.107.

do ponto de vista do próprio, irreal, fictício. Poder-se-ia perguntar: o que permite afirmar que o tempo não vivido, simplesmente por não ser vivido, é uma irrealidade? Precisamente que há sempre um sistema de referência e só podemos considerar um sistema de cada vez, é nesse sentido que Bergson fala da possibilidade de um tempo fictício. Pois o outro será sempre representação, apenas imagem. Assim, conclui-se que só há um tempo vivido e só esse é real.

Contudo, se a realidade do tempo pertence a cada um, como podemos explicar a comunicação, o plano comum? Ou como podemos resolver a questão apresentada sobre a coexistência de diferentes sistemas? De certo modo, Bergson põe essa questão ao falar de como relógios diferentes, isto é, linhas temporais diferentes, se podem interceptar, como pode haver transmissão.¹³⁹ Ao trazer esta questão, está precisamente a insinuar de que modo há uma comunicação entre diversas consciências, de que modo mundos diferentes, tempos diferentes, comunicam. Assim, o que está em causa é que, tal como os relógios são um símbolo temporal de diferenciação mas há um plano comum de comunicação, também, apesar de haver vários fluxos, há um plano comum. Tal como posso comunicar com alguém que vive num horário diferente do meu e estamos a partilhar o mesmo tempo, também podemos viver fluxos diferentes e interceptá-los. Aliás, não seria possível pensar a comunicação se não houvesse primeiramente esse plano comum de fluxos, pois os relógios falham precisamente na captação da essência do tempo. Apesar de haver diferentes sistemas e cada observador, cada duração, ser um absoluto, isso não significa que não compreendamos a existência de outras durações. Como vimos, no exemplo do cubo de açúcar e na impaciência da espera, sabemos que há durações diferentes, ritmos diferentes dos nossos, e que não controlamos. Cada duração é precisamente, como foi visto, parte do todo e abertura ao todo do mundo. Por isso, não há um fechamento em nós, não há um isolamento da nossa existência aos outros, há um plano comum, há um tempo comum.

Vivemos, portanto, um só tempo. Onde antes havia uma pluralidade apresenta-se agora uma unidade. Só o tempo vivido é real e só é possível viver um tempo. Cada fluxo temporal corresponde ao tempo da vida, é a duração da vida consciente e, como tal, diz respeito a cada um. É experienciado a partir do próprio.

¹³⁹ Vide DS, pp.12.

III.3. SER E DURAÇÃO

Veremos agora brevemente o que significa falar de ser como duração. Ou seja, se é possível considerar um mundo sem consciência, e também o que está em causa no ser como representação. Consideremos o seguinte excerto:

On devra considérer un moment du déroulement de l'univers, c'est-à-dire un instantané qui existerait indépendamment de toute conscience, puis on tâchera d'évoquer conjointement un autre moment aussi rapproché que possible de celui-là, et de faire entrer ainsi dans le monde un minimum de temps sans laisser passer avec lui la plus faible lueur de mémoire. On verra que c'est impossible.¹⁴⁰

O que está aqui em causa - e como já vimos de alguma forma anteriormente - é que não podemos conceber qualquer momento do universo sem uma consciência. Não seria possível conceber um mundo sem consciência, qualquer representação envolve uma consciência e, como tal, é inconcebível qualquer momento sem consciência ou memória. Se, como vimos, é a memória que liga todos os instantes, então tem de haver sempre uma consciência presente para poder haver uma percepção do mundo. O ser é ser como acesso, tudo depende de uma representação. Assim, para se poder falar de uma realidade que dura, tem de se introduzir uma consciência. Poder-se-ia perguntar: quer isto então dizer que se não houvesse seres humanos não haveria tempo? Numa primeira linha de resposta, pode-se sustentar que não faríamos ideia de a que corresponderia a passagem de tempo sem uma consciência. Contudo, não se poderia efectivamente dizer a que corresponde uma realidade temporal sem seres humanos. Pois, como vimos, há sempre uma subrepção da nossa representação seja no que for. De algum modo introduzimos sempre uma testemunha para presenciar mesmo o que não presenciamos. Em última análise, estamos sempre condicionados ao nosso acesso. O que significa que não temos ideia de a que corresponde o tempo sem uma consciência. De outra perspectiva, pode-se pensar em congelar o tempo entendendo-o como sinónimo de congelar determinados fluxos. Isto é, se congelarmos alguém, sabemos que o tempo continua a passar, contudo, para essa pessoa o tempo não passa. Isto é, o tempo não foi congelado, foi congelado um dos fluxos temporais. Há diferentes tempos, diferentes ritmos, e pode-se manter que, mesmo inibindo a passagem de um fluxo, continua a

¹⁴⁰ DS, p.61.

haver outros fluxos. A realidade temporal diz respeito às diferentes passagens, aos diferentes ritmos. Mesmo que seja algo do foro psicológico, isso não significa que diz respeito apenas a uma única pessoa, há um todo em causa. Ainda numa outra perspectiva, se congelássemos todos os fluxos conscientes regressaríamos ao problema do acesso. Isto é, não saberíamos de que forma os restantes fluxos se manifestariam. Por exemplo, se poderíamos dizer que o sol continuaria a nascer. Contudo, do ponto de vista bergsoniano, tanto se pode dizer que sem uma consciência para perceber esse acontecimento não se pode afirmar a sua existência, visto que há a necessidade de perceber um antes e um depois para conceber qualquer tempo, como se pode também afirmar que o mundo funciona de alguma forma, isto é, tem a sua própria manifestação temporal, só que nós não a compreendemos.¹⁴¹

Outra questão a analisar diz respeito ao tratamento de duração como tempo e ao que significa viver no tempo mas estar no espaço. No fundo, o que está por detrás destas questões é uma certa abordagem do simbolismo ou do par aparência e realidade. Ora, se se considerar que duração e tempo são de alguma forma o mesmo, pode-se pensar em termos de o segundo ser a expressão do primeiro. A duração é o fluxo interior, está relacionada com a própria consciência. O tempo, por seu lado, é a expressão desse fluxo, é a expressão do ser. É aquilo que devém quando pensamos ou falamos.¹⁴² Pode-se também inquirir se o tempo é uma “representação” da duração, o que significaria que estamos a perguntar-nos pela relação aparência-realidade. Contudo, mesmo nestes termos, o que está em causa não é a inviabilidade da própria realidade temporal, mas sim o surgimento de uma dimensão oculta da realidade. Isto é, apesar do tempo aparecer como uma expressão, ou uma imagem, da duração, ele próprio já tem de possuir realidade. O tempo é a expressão dessa dimensão, a expressão do ser e, como tal, ele

¹⁴¹ Em defesa desta última parte, não só já vimos Bergson dizer que lá fora não é “tudo de uma vez”, mas não fazemos ideia de a que isso corresponde. No entanto, se considerarmos, por exemplo, a evolução, admitimos que houve uma passagem de tempo antes de a presenciarmos, que há história antes de existirmos. Bergson também admite uma simultaneidade que é interior aos acontecimentos, que faz parte da materialidade, ou seja, admite que há algo próprio das coisas. Vide DS, p.125. A análise de Deleuze leva-o a tentar posicionar Bergson entre um pluralismo generalizado, um pluralismo limitado ou monismo do tempo. Destas três opções, a mais satisfatória revelou-se ser a última. A primeira só seria válida para nós e para as espécies vivas; na segunda a relação entre nós e o Todo continuaria confusa. Enquanto na terceira revelar-se-ia uma unidade do tempo, um tempo uno. Em que participariam a nossa consciência, todos os seres vivos e todo o mundo material. Vide *Bergsonisme*, pp. 77 e 78.

¹⁴² Vide TT, p.69. Há que advertir que esta análise que não está directamente feita em *Durée et Simultanéité*, mas está implícita. A ligação entre duração e tempo já tinha sido abordada por Bergson em livros anteriores e esta é uma das vertentes.

próprio já tem de possuir algo mais que mera aparência. É a manifestação daquilo que representa.¹⁴³

Resta-nos referir brevemente a questão sobre como se articulam o ser no tempo e habitar o espaço. Ora, o que está em causa é precisamente que estamos acostumados a pensar em termos espaciais. Nós projectamo-nos no mundo exterior e é lá que habitamos. Vivemos na sombra de nós.¹⁴⁴ O que é que isto significa? Que vivemos no espaço, vivemos no mundo exterior, vivemos no que se dá fora de nós e afastamo-nos de nós próprios. Nesse sentido, perdemos de vista o que significa ser no tempo. Perdemos de vista o nosso próprio fluxo interior. Estamos mais na nossa projecção do que na nossa própria duração, no nosso contacto connosco. Por isso, a nossa existência dá-se mais no espaço do que no tempo. E, por isso, temos dificuldade em compreender tanto uma ontologia do tempo como o que significa falar de uma realidade temporal.

¹⁴³ Suzanne Guerlac aponta nas suas conclusões sobre as análises de Bergson que, em vez de pensarmos numa oposição entre aparência e coisa, devemos pensar em termos de relações entre parte e todo. Vide TT, p.214. Ou seja, ressalta precisamente que Bergson não vê propriamente um erro na aparência ou uma distinção entre aparência e o real, mas sim uma parte de um todo. A aparência pode designar-se parte do real. Noutros termos, é a ponta do iceberg.

¹⁴⁴ Vide TT, p.99. Guerlac nota que há aqui o reverso da metáfora da caverna de Platão, nós vivemos fora de nós. Vide TT, p.100.

CONCLUSÃO

Neste trabalho abordou-se a questão da realidade do tempo em *Durée et Simultanéité* de Henri Bergson. O fio condutor do trabalho visava esclarecer três pontos essenciais: a) perceber os conceitos que Bergson utiliza e qual a importância dos mesmos na elaboração de uma ontologia do tempo; b) compreender qual a relação entre o tempo e a eternidade, ou entre o temporal e o intemporal, e c) de que forma podemos falar de uma unicidade do tempo, isto é, de como há uma realidade no tempo e como se manifesta. Assim, analisou-se primeiramente o que significa falar de duração, como a duração está associada a uma experiência interior e à própria consciência, como corresponde ao fluxo interno da nossa consciência. De que forma pertence a cada um. O conceito está associado à própria existência e ao nosso “a ser”, é a nossa mudança que ocorre de forma contínua nesse modo do “a ser”. Nesse sentido, associou-se o fluxo da nossa vida interior ao da melodia, uma ininterrupção, algo que só pode ser percebido como um todo, não pode ser dividido sem que se perca o próprio sentido. Daí a necessidade de compreender o conceito de memória que lhe está associado. A memória é um requisito essencial para a percepção temporal, sem ela não haveria qualquer consciência do tempo, não haveria antes ou depois, só haveria um agora. Por isso, a memória é o factor de permanência do próprio fluxo, a forma de compreendermos um passado, um presente e um futuro. A ela corresponde estabelecer as relações de continuidade e sucessão. Vimos também que uma pura percepção ou uma pura memória seriam impossíveis, pois não pode haver uma percepção desinteressada nem memória que não pertença a alguém, isto é, a memória está sempre associada à pessoa e à sua vida. Há sempre uma relação entre o sujeito e o mundo. Através da memória compreendeu-se também como o passado acompanha o presente, isto é, como é algo que ainda existe. O que, por seu lado, revelou que a duração tem o aspecto de uma síntese. Assim, a duração não é só o fluxo contínuo da nossa existência, mas implica também que a cada momento está sempre presente o anterior.

Uma vez analisada a noção de duração e considerada a sua relação com o conceito de memória, passámos à compreensão do conceito de virtual que em Bergson era objecto de interpretações divergentes. Considerou-se a relação entre as noções de virtual e de possível e qual a relação de ambas ao real. Numa outra perspectiva,

considerou-se ainda uma outra abordagem à própria noção de virtual que o autor parecia propor em *Durée et Simultanéité*, já não vinculada ao problema do real ou à ausência de existência, mas na qual o conceito assume o sentido de fictício, ou aquilo que não é real. No último tópico suscitámos então o problema de haver várias durações e, portanto, o problema de haver vários tempos e de o tempo resumir-se apenas uma questão de perspectiva.

No segundo capítulo do trabalho, as questões levantadas ficaram pendentes e pretendeu-se explorar a relação do temporal e do intemporal. Primeiramente, desenvolveu-se o que significa ser no tempo entendendo-o como mais do que uma mera privação de eternidade. Isto é, a obrigação temporal em que estamos de agir não implica que estejamos privados da eternidade, mas sim que precisamos de direcções na vida. Não há necessariamente um objectivo, mas há certamente um desenrolar acompanhado da acção. Ou seja, a duração não é uma forma de privação; pelo contrário, Bergson considera-a o que há de mais positivo, precisamente porque diz respeito ao ser. Também vimos que à eternidade corresponde a plenitude e que do ponto de vista bergsoniano seria errado inscrever nela todo o tempo como algo já dado. Isto é, a temporalidade é um fluxo a determinar, não é já completo. De outra perspectiva, se considerarmos uma consciência que apercebesse o passado, o presente e o futuro ela seria intemporal e a sua percepção seria instantânea, precisamente não haveria um tempo em que decorresse, não existiria sucessão.

Por fim, desenvolveu-se a questão da unidade do tempo e de que como há uma realidade do mesmo. Assim, vimos como o tempo não pode ser considerado como uma dimensão do espaço, isto é, considerar o tempo como susceptível de medida é espacializar o tempo, é contaminá-lo. Desse modo, o movimento real não tem medida, não possui instantes. Isso não significa, contudo, que vivamos fechados dentro de nós. Há a necessidade de pensar um tempo independente do espaço, uma duração psicológica, mas isso não implica que não haja qualquer significado na relação espaço-tempo. Nós vivemos um tempo comum. Conferimos essa relação através das relações entre eu-outro, vendo surgir a hipótese de diferentes ritmos de duração, que mostrou que não há apenas um fluxo, mas que nós vivemos sempre apenas uma vida. Isto é, vivemos um único tempo. Não conseguimos situarmo-nos em mais de um sistema ao mesmo tempo, o que significa que a nossa consciência vive um único fluxo. Cada tempo é um

tempo real mas só há efectivamente um tempo vivido. Assim, a ligação ao tempo exterior é feita por uma sincronização de ritmos, cada um vive o seu tempo mas há um plano comum, há uma coexistência, há comunicação. Há necessidade de uma consciência para considerar o real. A questão de se é possível a existência do real sem ela é o problema do acesso e, para Bergson, nós estamos restringidos sempre à nossa representação. O acesso é a nossa própria condição.

Com Bergson, vimos que é necessário pensar mais do que espaço, pensar para além da nossa projecção e entrar em contacto connosco; com ele, vimos que é necessário abordar metafisicamente o tempo para compreendermos o verdadeiro significado de pensar a realidade do tempo. É necessário pensar o que significa durar e o que significa ser e existir no tempo.

BIBLIOGRAFIA

Fontes:

Bergson, H., *Durée et Simultanéité: À propos de la théorie d'Einstein*, Paris, Libraire Félix Alcan, 1926.

Bibliografia sumária:

Al-Saji, A., "The Memory of Another Past: Bergson, Deleuze, and a New Theory of Time", *Continental Philosophy Review* 37, 2004, pp. 203-239.

Ansell Pearson, K., "Duration and Evolution: Bergson contra Dennett and Bachelard", in R. Durie (ed.), *Time and the Instant*, Manchester, Clinamen Press, 2000, pp. 144-177.

Ansell Pearson, K., *Philosophy and the Adventure of the Virtual: Bergson and the Time of Life*, London, Routledge, 2002.

Ansell Pearson, K., "Responses to Evolution: Spencer's Evolutionism, Bergsonism, and Contemporary Biology" (with Paul-Antoine Miquel & Michael Vaughan), *The History of Continental Philosophy, volume three* (Acumen/University of Chicago Press, 2010), pp. 347-79.

Ansell Pearson, K., "The Simple Virtual: Bergsonism and a renewed Thinking of the One", *Pli Journal* 11, 2001, pp.230-252.

Bachelard, G., *The Dialectic of Duration*, Manchester, Clinamen Press, 2000.

Bachelard, G., "The Instant", in R. Durie (ed.), *Time and the Instant*, Manchester, Clinamen Press, 2000, pp.64–96.

Barbour, J., "Time, Instants, Duration and Philosophy", in R. Durie (ed.), *Time and the Instant*, Manchester, Clinamen Press, 2000, pp. 96-112.

Barnard, W., "The Ever-New Flow of Time: Henri Bergsons View of Consciousness", *Journal of Consciousness Studies* 17 (11-12):11-12, 2010, pp.44-81.

Crocker, S., "The Oscillating Now: Heidegger on the Failure of Bergsonism," *Philosophy Today*, 41 (3), 1997, pp. 405–423.

- Deleuze, G., *Le Bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.
- Durie, R., "Splitting Time: Bergson's Philosophical Legacy", *Philosophy Today* (44), 2000, pp.152–68.
- Durie, R., "The Strange Nature of the Instant", in R. Durie (ed.), *Time and the Instant*, Manchester, Clinamen Press, 2000, pp. 1-25.
- F. C. T. Moore, *Bergson: Thinking Backwards*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Grimaldi, N., *Ontologie du temps : l'attente et la rupture*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- Guerlac, S., *Thinking in Time: An Introduction to Henri Bergson*, Ithaca, Cornell University Press, 2006.
- Helm, P., "Eternity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/eternity/>.
- Husserl, *Psychological and transcendental phenomenology and the confrontation with Heidegger (1927 - 1931)*. Translated by Thomas Sheehan and Richard E. Palmer, Dordrecht, Kluwer Academic, 1997.
- Kleinherenbrink, A., "Time, Duration and Freedom: Bergson's Critical Move Against Kant", *Diametros* 39, 2014, pp.203-230.
- Lavelle, L., *Du Temps et de l'Éternité*, Paris, Aubier, 1945.
- Phipps, J., "Henri Bergson and the Perception of Time", *Philosophy Now* 48, 2004, pp.20-22.
- Pomian, K., *L'ordre du temps*, Paris, Éditions Gallimard, 1984.
- Pucelle, J., *Le Temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.
- Russell, B., "The Philosophy of Bergson", *The Monist* 22, 1912, pp.321-347.
- Russell, B., "On the Experience of Time", *The Monist* 25, 1915, pp. 212–233.
- Scott, D., «The "Concept of Time" and the "Being of the Clock": Bergson, Einstein, Heidegger, and the Interrogation of the Temporality of Modernism», *Continental Philosophy Review* 39 (2), 2006, pp.183-213.